[illegible]

بحمد اللہ الکریم المنعام درین ایام سعادت التیام رسالہ نادرہ و عجالہ نافعہ
مشتمل بر دلائل عموم قدرت باری تعالیٰ عم نوالہ

الجهد المقل
فی تنزیه
المعز والمذل

تالیف و تصنیف شریف علامہ زمان حضرت مولانا محمود حسن صاحب مدرس اول
مدرسہ دیوبند

باہتمام [illegible]

قد طبع فی مطبع البلالی الواقع ساڈھورہ

66878

قیمت فی جلد [illegible]

ردّ بدعت

محفوظات شاہی کتب خانہ دیوبند

نام کتاب الجهد المقل فی تنزیه المعز والمذل ۔ حصہ اول نمبر محفوظات ـ ۹

مصنف حضرت شیخ الہند محمود حسن صاحب دیوبندی۔ نمبر کتب خانہ دار العلوم دیوبند ۲۳۱۲

مقام اشاعت و تاریخ ساڈھورہ ضلع انبالہ

ڈی وی ڈی نمبر

مجموعی صفحات ۹۲ دستخط محمد جنید دیوبندی ۲ر شعبان ۱۴۳۱ھ

احسن القریٰ

اگرچہ رسالہ اوثق العریٰ [illegible] حامی اہل سنت والجماعت [illegible]
[illegible] مولوی رشید احمد صاحب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] مولوی محمد علی صاحب [illegible]
[illegible]
[illegible] احسن القریٰ [illegible]
[illegible] اوثق العریٰ [illegible]
[illegible] حضرت سعدی شیرازی [illegible]

سخن بے تامل نگفتہ ام نکوگوئی اگر دیر گوئی چہ غم

بحمد اللہ اس کتاب احسن القریٰ کے دیکھنے سے [illegible]
[illegible]
[illegible] قیمت صرف ۱۰ ۱۲۰

محمد یحییٰ تاجر کتب دینیات گنگوہ ضلع سہارنپور سے طلب فرمائیں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اللہم لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک

الحمد للہ نحمدہ ونستعینہ ونستغفرہ ونؤمن بہ ونتوکل علیہ ونعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا من یہدہ اللہ فلا مضل لہ ومن یضللہ فلا ہادی لہ ونشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ ونشہد ان سیدنا ومولانا محمدا عبدہ ورسولہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ واتباعہ اجمعین آمین ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین امنوا ربنا انک رؤف رحیم سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم اللہم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ بعد حمد و صلوۃ کے بندہ ہیچمدان کمترین خلایق گنہگار و شرمسار عفی اللہ عنہ ولوالدیہ وجمیع المسلمین اہل علم و فہم کی خدمت میں کہ جنکی عقل پر قوت وہمیہ غالب نہو اور صاحبان انصاف و اذعان انصاف کے روبرو کہ جنکو حق امر کے تسلیم کرنے سے تعصب عایق و مانع نہو التماس کرتا ہے کہ ہمیشہ اہل بدع و اہوا اختراع فی الدین اور احداث فی الشریعۃ کو افضل الاعمال خیال کرکے اسمیں سعی بلیغ کرتے رہے اور علماء دنیا علماء دین کی مخالفت میں سرگرم رہے اور علماء شریعت اور حامیان سنت بھی حسب ارشاد صادق و مصدوق لا یزال من امتی امۃ قائمۃ بامر اللہ لا یضرہم من خذلہم ولا من خالفہم حتی یاتی امر اللہ وہم علی ذلک بتائید الٰہی ہمیشہ حمایت دین میں مصروف اور مخالفین پر مظفر و منصور رہے لیکن قبل از تیرھوین صدی غالبا کسی نے نہ دیکھا ہوگا کہ اہل اہوا علی الاعلان تحریر و تقریر میں اہل حق کو ملام و مطعون بناتے اور [illegible] سے دایرہ اہل سنت بلکہ اسلام ہی سے خارج بتاتے [illegible] اسلاف صالحین تلک اس طعن و تشنیع کی نوبت پہونچاتے یہ امر اسی اخیر زمانہ میں مشاہدہ شایع

ہوا ہے کہ جنکو نہ علوم دینیہ کی لیاقت نہ تقوی نہ طہارت نہ اعمال صالحہ کی طرف توجہ و رغبت بلکہ بعض
ایسے کہ جنکا لباس ظاہری و صورت بھی مخالف شریعت ایسے حضرات عالم باعمل متقی و صالح پرہیزگار اعلی
درجہ کے دیندار مقتدا و پیشوا سمجھے جائین اور علماء شریعت اور متبعان سنت بالکل طریقہ اہل سنت بلکہ
اسلام ہی سے خارج کہلائین کیون نہو آخر اذا وسد الامر الی غیر اہلہ فانتظر الساعۃ ارشاد رسول علیہ السلام
ہے اور لاتقوم الساعۃ حتی یکون اسعد الناس بالدنیا لکع بن لکع پیشین گوئی حضرت سید الانس
والجان ہے **شعر** پری نہفتہ رخ و دیو در کرشمہ و ناز * بسوخت جان ز حیرت کہ اینچہ بوالعجی است
دیکھئے اسی صدی سیزدہم مین عالم نبیل فاضل جلیل نمونہ علماء راسخین کا شبیہ انبیاء بنی اسرائیل مولانا الحافظ
الحاج مولوی محمد اسمعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ و علی ابائہ الکرام نے کہ جنکے علماء و عملاء اعلی و افضل
ہونیکو ہر منصف فہیم تسلیم کرتا ہے حتی وہ مخالفین کہ جنکی طبع مین انصاف ہے وہ بھی اونکو علم
عمل و تقوی و دینداری کو مانتے ہین اعتراض اگر کرتے ہین تو یہ کرتے ہین کہ مولوی اسمعیل صاحب
خدائے ذوالجلال کو قضیہ غیر مطابق للواقع کے انعقاد پر قادر بتلاتے ہین اور نظیر حضرت ختمی مآب
علیہ الصلوۃ والسلام کو تحت قدرت ایزد متعال داخل کرتے ہین یا حضرت فخر عالم کو خالق کائنات
کے روبرو بندہ عاجز و مجبور مثل دیگر مخلوق کے خیال کرتے ہین یا نبی آدم کو آپ کے مماثل فی البشریت
بتلاتے ہین جنکا خلاصہ یہ ہوا کہ اونکا علم و عمل مین عمدہ ہونا تو مسلم مگر فقط اسی قسم کے اقوال کو موجب
ملام و مطعون بتاتے ہین گویا یہ اعتراض بھی اہل فہم و انصاف کے سامنے طعن اجعل الالہۃ الہا واحدا
ان ہذا لشیء عجاب سے زیادہ وقعت نہین رکھتے غرض جب اپنے زمانہ مین امور شرک و بدعت کا رواج
زیادہ دیکھا تو مولانا ممدوح نے بمقتضاء تائید دین جہانتک ہو سکا زبان سے نصیحت فرمائی اور
تحریر کی بھی نوبت آئی چنانچہ رسالہ تقویۃ الایمان بھی جب ہی لکھا جسمین نصوص صریحہ سے نہایت
سلاست کے ساتھ مضامین توحید کو اچھی طرح بیان فرمایا اور قدرت حق تعالی شانہ کو جملہ نبی آدم وغیرہ
پر ثابت کرکے اہل شرک و بدعت کو اونکے خیالات باطلہ کی خرابی پر مطلع فرمایا مگر حسب ارشاد یضل بہ کثیرا
و یہدی بہ کثیرا جہان اوسکی وجہ سے بہت سے لوگون کو ہدایت و صحت عقاید نصیب ہوئی اوسکے
ساتھ اون حضرات نے کہ جنکے قلوب مین مرض بدعت مستحکم تھا بجائے اسکے کہ اس تحریر حق سے ہدایت
حاصل کرتے اولٹے حضرت مولانا موصوف کی تضلیل و تکفیر پر کمر باندہی اور اس کام کے کرنیوالے دو گروہ

مین منحصر تھے اول تو وہ اشخاص کہ جو ہمتن اختراع فی الدین مین منہمک تھے اور ترویج بدعات کو افضل
عبادات سمجھتے تھے جیسے علماء بدایون کہ دونین کے متعصبین تو تقویۃ الایمان کے پاس رکھنے کو بھی داخل
امور کفریہ سمجھتے ہین دوسرا گروہ صاحب کہ جنکو علوم دینیہ مین مہارت نہ تھی اور منطق و فلسفہ و ریاضی وغیرہ
اونکے تمام عمر کی کمائی تھی سو یہ دونون فرقے مخالفت پر آمادہ ہوئے اہل معقول نے مسئلہ امکان
نظیر مین اپنے جوہر دکہلائے اور فریق اول نے اپنی اپنی جہالت کے موافق اور امور بھی مثل امور مذکورہ
سابقہ زبان درازی کی چنانچہ مولوی فضل حق صاحب نے ابطال امکان نظیر مین ایک تحریر کی جسمین
بزعم خود نظیر نبوی کا امتناع ذاتی ثابت کیا اوسکا جواب مولانا شہید مرحوم نے تحریر فرمایا اور چونکہ مولوی
فضل حق صاحب نے اپنی تحریر مین اثبات امتناع نظیر کی ذیل مین ایک موقع پر کذب باری کی بحث
بھی استطراداً کسیقدر بیان کی تھی اوسکے جواب مین حضرت مولانا اسمعیل صاحب نے اوسکا جواب بھی
فرمایا کہ حق تعالی شانہ کو جملہ غیر مطابق للواقع کے اصدار پر فی نفسہ قدرت ہے گو بوجہ حکمت ایسے قضیہ کا
اصدار محال ہے چنانچہ وہ عبارت مع قول مولوی فضل حق صاحب بجنسہ نقل کرتا ہون **قولہ**
وہو محال لانہ نقص والنقص علیہ تعالی محال **اقول** اگر مراد از محال ممتنع لذاتہ است کہ تحت قدرت
الہیہ داخل نیست پس لانسلم کہ کذب مذکور محال بمعنی مسطور باشد چہ عقد قضیہ غیر مطابق للواقع و القای
آن بر ملائکہ و انبیاء خارج از قدرت الہیہ نیست والا لازم آید کہ قدرت انسانی ازید از قدرت ربانی باشد
چہ عقد قضیہ غیر مطابقہ للواقع و القای آن بر مخاطبین در قدرت اکثر افراد انسانی است کذب مذکور
ازین منافی حکمت اوست پس ممتنع بالغیر است و لہذا عدم کذب را از کمالات حضرت حق سبحانہ
میشمارند و اورا جل شانہ بان مدح میکنند بخلاف اخرس و جماد کہ ایشان را کسے بعدم کذب مدح نمیکنند
و نیز ظاہر است کہ صفت کمال ہمین است کہ شخصے قدرت بر تکلم بکلام کاذب میدارد و بنا بر رعایت
مصلحت و بمقتضائے حکمت بہ تنزہ از شوب کذب تکلم بکلام کاذب نمی نماید ہمان شخص ممدوح میگردد
بسلب عیب کذب و اتصاف بکمال صدق بخلاف کسیکہ لسان او ماؤف شدہ باشد و تکلم بکلام
کاذب نتواند کرد یا شخصے کہ ہرگاہ کلام صادق میگوید کلام مذکور ازو صادر میگردد و ہرگاہ کہ ارادہ تکلم بکلام
کاذب مینماید آواز او بند میگردد یا زبان او ماؤف میگردد یا کسی دیگر دہن او را بند مینماید یا حلقوم او را خفہ
میکند یا کسیکہ چند قضایای صادقہ را یاد گرفتہ است و اصلا بر ترکیب قضایائے دیگر قدرت نمیدارد

وبنا علیہ کلام کاذب نیز وصادر نگردد ایں اشخاص مذکورین نزد عقلا قابل مدح نیستند بالجملہ عدم تکلم بکلام
کاذب تنزہا عن عیب الکذب وتنزہا عن التلوث بہ از صفات مدح است وبنا بر عجز از تکلم بکلام
کاذب ہیچگونہ از صفات مدائح نیست یا مدح آن بسیار ادون است از مدح اول انتہی اسپر
حضرات معقولیین وجملہ اہل بدع نے ایسا شور مچایا کہ خدا کی پناہ و مسئلہ امکان نظیر پر تو کیا شور
ہوا تہا جو اس مسئلہ کی وجہ سے مولانا رحمۃ اللہ علیہ اور اونکے اتباع کی دونوں فرقے خوب دل کہولکر
تکفیر وتضلیل کرکے موجب کفارۂ سیئات ہوئے بعض صاحبون نے جان بوجہکر بوجہ تعصب
وقلت دیانت اور بعض نے بوجہ قلت فہم وغلبہ جہالت مسئلہ مذکورہ کو ایسے الفاظ شنیعہ سے
تعبیر کرنا شروع کیا کہ خواہ مخواہ موجب تنفر وشورش عوام ہو خدا کی قدرت ہے کہ مولانا اسمعیل صاحب
وامثالہ تو کافر وخارج از اہل سنت ہون جنہون نے علاوہ اور کمالات دینی کی ہدایۂ خلق مین
عمر صرف کی اور اعلائے کلمۃ اللہ مین جان دینے سے بھی دریغ نکیا اور کمال ایمانی وطریقہ سنت
اونکو نصیب ہوا کہ جسکا مبلغ ہمت انہماک فی البدعۃ اور محض دنیا طلبی ہو جن حضرات نے ہزارون
کو دام شرک وبدعت سے چہڑا کر صراط مستقیم پر چلایا وہ طریقہ اسلام وسنت سے محروم کہلائین اور
جو صاحب اولیاء اللہ وصلحا کے کافر وگمراہ بنانے مین شب وروز ساعی ہون وہ پکے مسلمان
اور متبع شریعت وسنت گنے جائین اسکو دیکہکر حضرت عبد اللہ بن عمر کا وہ جملہ جو اونہون نے
حضرت عبد اللہ بن زبیر کی شہادت کے بعد فرمایا تہا جبکہ حجاج نے اونکو قتل کیا تہا اور زبان سے
اونکے عیب گوئی وتنقیص کرتا تہا یاد آتا ہے اما واللہ لامۃ انت شرہا لامۃ سوء وفی روایۃ لامۃ
خیر بالجملہ جب ان دونون فرقون کی زباندرازی دربارہ تکفیر صاحب تقویۃ الایمان زیادہ ہوئی
اور تصنیف رسائل کی نوبت آئی تو اوسوقت مولوی حیدر علی صاحب وغیرہ علماء نے حضرت
مولانا محمد اسمعیل کی طرف سے مخالفین کو جواب دئے اور احقاق حق اور دفع بہتان مخالفین
پر کمر باندہی چنانچہ وہ رسائل مطبوع بھی ہو چکے ہین کچہ عرصہ کے بعد یہ فتنہ فرو ہوا اور یہ شور
وشغب کم ہوگیا مگر مخالفین کے قلوب مین مولانا اسمعیل اور اونکے اتباع کی عداوت ایسی
راسخ ہوگئی کہ اونکی تکفیر اور اونپر تبرا کرنا مثل اہل تشیع ضروریات ایمانی مین گنا جاتا ہے اور
بالخصوص مبتدعین کا تو یہ شعار ہی ہوگیا ہے سبحان اللہ تمام خاندان حضرت شاہ صاحب

کہ جو حضرات علاوہ کمال علمی کے تقوی اور صلاح مین بھی ضرب المثل اور بے نظیر ہون مولانا
موصوف کی اس خرابی پر مطلع نہون بلکہ سب اونکے علم وعمل کے مداح ہون اور اونکے کفر وضلالت
پر مطلع ہون تو کون عقلا وصلحا سے بدایون اور وہ حضرات کہ جنکو امور وعلوم دنیوی کیوجہ سے
امور دینی کے طرف متوجہ ہونیکی نوبت بھی نہ آئی ہو بالجملہ بیچ مین یہ شور کم ہوگیا تہا مگر اس زمانہ مین
فخر مبتدعین سلف وحجۃ خلف مولوی عبد السمیع صاحب رامپوری نے چونکہ ایک مدت سے میرٹہ
مین شیخ الہی بخش مرحوم کے مکان پر بعہدہ تعلیم اطفال مقیم ہین اور ابتدائے عمر سے بدعات کیطرف
راغب ہین وقتا فوقتا رسائل مبتدعین جمع کرکے ایک رسالہ موسوم بانوار ساطعہ ۱۳۰۲ھ مین ترتیب
کرکے طبع کرا کر پہر پرانے قصہ کو جگایا جسکے دیکہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جسقدر بدعات ہین سب
موجب تزاید حسنات وباعث ترقی درجات ہین نعوذ باللہ من ذلک بدعات شنیعہ کی خوبی و
ثواب اور اونکے منکرین پر رد وعتاب کہلم کہلا اوسمین موجود ہے ع چہ دلاور است دزدیکہ بکف
چراغ دارد ٭ اور علمائے شریعت وصلحائے امت حتی کہ سلف صالحین کو بھی نشانہ طعن وملامت
بنایا ہے شروع رسالہ ہی مین قائلین امکان کذب اور جناب سرور کائنات علیہ السلام کے
مجوزین اخوت پر جو صریح حدیث مین موجود ہے اور وتر کی ایک رکعت پڑہنے والونپر سخت الفاظ کے
ساتھ طعن کیا ہے خیر اور تو وہی پورانا رونا ہے جو مولف مذکور کے سالف کر چکے تہے مگر وتر کی ایک رکعت
پڑہنے والونپر جسکے بارہ مین احادیث صحاح موجود ہین اور بعض حضرات صحابہ مثل عبد اللہ بن عمر وعبد اللہ
بن عباس وغیرہما اور بعض ایمہ مثل امام شافعی وامام احمد وغیرہ رضی اللہ عنہم اجمعین کا وہ مذہب ہے
زباندرازی کرنا مولف مذکور ہی کا حصہ ہے یہ عجب اقصہ ہے کہ علما حنفیہ رحمہم اللہ کا یہ مذہب بوجوہ اور
دلائل کے ہے مگر فقط اس امر سے ایک دوسرے پر طعن نہین کر سکتا مولف مذکور کو اگر مسائل اجتہادیہ کی
حقیقت معلوم ہوتی تو ایسا کبھی نکرتے سو جب مولف مذکور نے اپنے رسالہ مین علماء اہل سنت پر اسقدر
زباندرازی کی تو اونکی تردید مین براہین قاطعہ جناب مولوی خلیل احمد صاحب سلمہ اللہ ہمشیرہ زادہ جناب
مولانا مولوی محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے مطبوع ہو کر مشتہر ہوئی باوجودیکہ انوار ساطعہ
مین بدعات قبیحہ ورسوم شنیعہ سبکو مولف مذکور نے مستحب ومستحسن کہا ہے اور سراپا امور باطلہ سے
لا طائل ہے مگر مین جانتا ہون کہ کسی عالم دیندار نے اوسکا ابطال مفصل نکیا حالانکہ جملہ مبتدعین کو

اور پیر نار تہا مولف براہین سلمہ نے البتہ بتقاضائے حمیت اسلامی حسبتہ للہ اوسکا جواب پورا مفصل تہوڑے
عرصہ مین مرتب کیا اسپر بعیہ احقر مولوی خلیل احمد صاحب کا نہ شاگرد نہ مرید نہ ایسا معتقد کہ اونکی وجہ سے
خواہ مخواہ اونکی حمایت کے لیے دروغ گوئی پر کمر باندہے بخدا اپنے نزدیک حق سمجھکر یہ عرض ہے کہ
اس باب خاص یعنی رد بدعات مروجہ مین ایسا رسالہ میرے خیال کے موافق ابتلک شائع نہین ہوا مگر
آفرین ہے اہل زمانہ کے انصاف پر کہ تصدیق و تائید کے عوض اوسکی مخالفت پر کمر باندہی اور چارون
طرف سے اکثر حضرات نے اپنی اپنی لیاقت کے موافق اعتراضات پیش کئے ایک خط مولوی نذیر احمد
خانصاحب مدرس مدرسہ احمد آباد گجرات نے حضرت مخدوم العلما و مطاع الفضلا زیب شریعت و فخر طریقت
مولانا و سیدنا الحافظ الحاج شاہ امداد اللہ مہاجر متع اللہ المسلمین بفیوضہ و طول بقائہ کی خدمت عالی
مین بہیجا اوسمین جو اعتراضات بنسبت براہین قاطعہ درج تھے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معترض
صاحب کی بے سمجہی اور تعصب کا نتیجہ ہے چند جگہ تو محض اتہام پر کمر باندہی ہے اور بمقتضائے السوال
نصف العلم اپنی لیاقت سب پر ظاہر کی ہے چنانچہ اوسکا جواب حضرت سلمہ اللہ تعالی نے مجملا لکہوا کر
اونکے پاس بہیجدیا تہا اور مولوی عبد السمیع صاحب مولف انوار ساطعہ نے بہی اونہین پرانے اعتراضات
کو تہوڑے سے فرق سے منتخب کر کے معتقدین کے دلون مین القا کیا اور رفتہ رفتہ تمام ہند مین
اسکا شور برپا ہوا چنانچہ ریاست بہاولپور مین بعض علما سو نے اس قصہ کو پہیلایا اور چونکہ جناب مولوی
خلیل احمد صاحب اوسی ریاست مین مدرس اعلی تھے اسلیئے اون سے چہیڑ چہاڑ کی نوبت پہونچی تا آخر
ریاست کی طرف سے مجلس مناظرہ منعقد ہوئی اور تحریر و تقریر کی نوبت آئی معتبر لوگ جو شریک جلسہ تھے
اون سے محقق طور پر معلوم ہوا کہ مولوی غلام دستگیر کو جو اہل بدعت کے راس رئیس تھے گفتگو مین سکوت
محض ہوا بعدہ اونکے حامیون کو بہی ندامت اوٹہانی پڑی گو مولوی عبد السمیع اور اونکے ہوا خواہ اس
قصہ کو برعکس بیان کرین چونکہ ان حضرات کے دین کی بنا اختراع و احداث پر ہے اسلئے یہان بہی
اپنی طرف سے اختراع کئے بدون نہ رہا گیا **شعر** ولو صدقوا فی زعمہم لعذرتہم ٭ فہل فی وحدی
قولہم غیر صادق ٭ یہ قصہ خود ایک طول طویل امر ہے یہان اسکا ذکر استطرادا آگیا مطلب یہ ہے کہ جب
اہل بدعت ادہر مین یہ قصہ پہیلا اور مناظرہ مذکورہ کی وجہ سے اونکو اور عناد بڑہا تو مثل زمانہ مولانا مولوی
محمد اسمعیل صاحب کے اب بہی یہی ہوا کہ مدعیان معقول اس خلاف مین بہی اہل بدعت کے حامی ہوئے

اور دونون فرقون نے ملکر مثل سابق میدان و متبعان مولانا اسمعیل صاحب پر زبان درازی اور خروج طریقہ
اہل سنت کا اتہام لگانا شروع کیا واللہ المستعان فرق اگر ہے تو بس یہی ہے کہ اہل معقول نے تو مسئلہ
امکان کذب کی نسبت زور آزمائی کی اور متبعین بدع و ہوا نے بسبب فرط جہالت اپنی اپنی فہم کے موافق
اور مسائل مین بہی گفت گو کر کے اپنی لیاقت ظاہر فرمائی اس اختلاف کو دیکہکر وہی اختلاف سابق
بعینہ پیش نظر ہو گیا اور تینون فرقون نے اپنے اپنے آبا روحانی کی سنت پر حسن اتفاق سے پورا
پورا عمل کیا و نعم ما قیل **شعر** وکلکم الی ما لی ابیہ ٭ فکل فعال کلکم عجاب ٭ البتہ اس اختلاف
مین یہ بات اور زیادہ ہو گئی کہ بعض وہ اشخاص جو بظاہر مولانا اسمعیل صاحب کے معتقد اور اونکے
ذیل مین شمار ہوتے تھے کوئی تو بوجہ نادانستگی جنکو حسب ارشاد اکابر مصداق خانہ بے در بلکہ دالان
خلوت نشین کہنا چاہیے اور کوئی شامت معقول وغیرہ کے سبب جنکو حسب اقوال بزرگان درخت
بے بر بلکہ زنبور بے انگبین سمجہنا چاہیے حق صریح کو چہوڑ کر عقلای بدایون اور علما معقول کی طرف
ڈہل گئے اللہم انی اعوذ بک من الحور بعد الکور الغرض اس قصہ مردہ کو مولوی عبد السمیع صاحب نے
پہر زندہ کر کے عوام مین پہیلایا اور غرض یہی تہی کہ علمائے دین مثل مولوی محمد اسمعیل صاحب مرحوم
وغیرہ پر عوام تبرا گوئی کرین مگر اونکی قسمت سے بہت سے معقولی عالم بہی اونکے ساتھ ہوکر اس قصہ
کے متمم و مکمل ہو گئے چنانچہ مولوی احمد حسن صاحب پنجابی مدرس مدرسہ قصابان کانپور نے رسالہ
مبسوط مسمی بہ تنزیہ الرحمن ابطال امکان کذب مین زور شور کے ساتھ تصنیف فرما کر فورا طبع کرایا
ہر چند مولوی صاحب ممدوح نے انصاف کا خون کر کے اور لحاظ و ادب اکابر دین پر سفاکانہ ہاتھ
صاف کر کے بیدردانہ مولوی محمد اسمعیل مغفور اور دیگر علما سلف کے ہم عقیدون کو جہوٹے ہی فرقہ
ضالہ فرقہ ہی مین داخل ہونیکا فتوی دیا ہے اور یہ امر واقع مین تدبر کیا جائے تو عقلا و نقلا ہر طرح
شنیع و قبیح ہے مگر وہ سب و تبرا جو رسالہ مذکورہ کے بعض مقرظین اور مدرسہ احمد آباد کے مدرس
مذکور نے اکابر دین کی شان مین ظاہر کیا ہے اوسکو دیکہکر تو بیساختہ مولوی احمد حسن کا شکریہ ادا
کرنیکو دل چاہتا ہے اور رحمت اللہ بر اولین نباش زبان پر آتا ہے اون صاحبون نے تو قطع نظر اب
اہل علم بزرگون کی بدگوئی مین وہ زبان درازی کی ہے کہ تبرا گویون کا شاگرد لئیق کہئے تو بجا ہیں
اور لعن آخر ہذہ الامۃ اولہا کا مصداق سمجہئے تو خطا نہین کیا تماشا ہے کہ وہ علما دین متبعین سنت

کہ جنکو دیکھکر ارشاد وہ اصطفیتک لنفسی اور ان العلماء ورثۃ الانبیاء یاد آئے اونکی تنقیص و تذلیل علی
الاعلان وہ تمام کے عالم کر رہے ہین کہ جنکے علم و عمل کی کیفیت دیکھکر متوسط الحال بھی اللھم انی
اعوذ بک من علم لا ینفع اور ان من العلم جہلا کہہ اوٹھے لباس اور ظاہر صورت بھی بعض اوقات مین خلاف
شریعت ہوتی ہے اعمال کا تو ذکر کیا ہے اعمال محرمہ حتی کہ سود شب و روز شیر مادر سمجھا جائے مکروہات
و خلاف اولی کو تو کون خیال مین لاتا ہے من عادی ولیا لی فقد اذنتہ بالحرب ارشاد رسول ہے
بیت ۔ چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد ۔ میلش اندر طعنہ پاکان برد ۔ اکابر کا قول ہے اس قسم کی
بدکامیون کو دیکھکر ہمکو بھی جوش آتا ہے اور جواب ترکی بترکی کو دل چاہتا ہے مگر جب یہ سمجھتے ہین کہ اس
قسم کے سب و شتم جہلا اور اراذل کا کام ہے اہل علم و شرفا کا کام نہین تو بمقتضاء عقل اعراض کرنا
پڑتا ہے اگر اہل علم اور شرفا بھی اس قسم کے امور کے مرتکب ہون تو صاحبو پہر علماء اور بازاری لوگون
مین کیا فرق رہجائیگا اور شرفا اور رذالہ اور اسافلہ مین کیا تفاوت ہوگا علاوہ ازین ارشاد واذا مروا
باللغو مروا کراما کی طمع اور واذا خاصم فجر کا خوف بھی ہر مسلمان کو ایسے امور سے مانع ہونے کو کافی ہونا
چاہیے اور اگر بمقتضاء رحمیت و تعصب ان امور سے قطع نظر کرکے ایسی خرافات کا جواب تشفی نفس کے
لئے کچھہ دیجئے بھی تو خود ایسے بدزبانون کی تو حضرات اکابر کے مقابلہ مین حقیقت کیا ہے کہ اون کی
برائی سے زبان و قلم کو ملوث کرکے دل راضی ہوجائے اور حضرات اکابر کی گستاخیون کا عوض
سمجھا جائے **شعر** ولو کنت امرا اہجی ہجوتہ ۔ ولکن حقاق قدر عن مسیر ۔ اور اگر جیسا انہون
نے علماء دین کی شان مین کلمات گستاخانہ لکھکر اپنی عاقبت درست کی ہے ایسے ہی اونکے جواب
مین ہم بھی اونکے پیشوایون کو برا کہین تو اون بیچارون کا کیا قصور ہے اور ان سب سے بڑھکر یہ ہے کہ ان
متعصبین نے علماء ربانی کی شان مین کلمات ناشایستہ تحریر کئے ہین وہ صاحب حسب فرمودہ فخر عالم
المستبان ما قالا فعلی البادی ما لم یعتد المظلوم اور حسب ارشاد نبوی لا یرمی رجل رجلا بالفسوق
ولا یرمیہ بالکفر الا ارتدت علیہ ان لم یکن صاحبہ کذلک حقیقت مین جو کچھ کہہ رہے ہین خود اپنے نفس کو
کہہ رہے ہین اور حسب فحوای حدیث قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الکبائر شتم الرجل والدیہ
قالوا یا رسول اللہ وہل یشتم الرجل والدیہ قال نعم یسب ابا الرجل فیسب اباہ ویسب امہ فیسب امہ
ان صاحبون نے جو کچھہ لعن و طعن و سب و شتم کا استعمال کیا ہے وہ سب کچھہ در پردہ اپنے بزرگون کو

کیا ہے جب بموجب احادیث مسطورہ یہ ہوا کہ جو کچھہ ان لوگون نے تبرا گوئی کی ہے وہ اصل مین ان
صاحبون نے خود اپنے آپ کو اور اپنے بزرگون کو برا بہلا کہا ہے تو اب ہمکو بھی جائے شکایت نہین
اور ہم سے پوچھئے تو یون معلوم ہوتا ہے کہ ان صاحبون کا بوجہ مقتضائے طبیعت یا بسبب کسی کدورت
کے اپنے بزرگون کو بھی سب و شتم کرنیکو دل چاہتا تھا مگر اسکام کو خود انجام دینا ظاہر ہے کہ سخت عیب
تہا آخر عالم مین اونکی تدبیر لطیف موافق ارشاد حدیث یہ نکالی کہ اوروں کے بزرگون کی توہین کرو
اور اس طریقہ سے اپنے بزرگون کو برا کہلاو ورنہ جو شخص اپنے اکابر کی نسبت کلمات توہین سنے
سے بچتا ہے وہ اوروں کے بزرگون پر بوجہ اس شدومد کے کبھی لعن و تشنیع نہین کرسکتا وہ جاہل
جنکو کچھہ سمجھ ہوتی ہے وہ بھی ایسا نہین کرتے فضلا عن الافاضل تو جو لوگ ایسے ہون کہ اپنے
بزرگون کی نسبت بھی کلمات ناشایستہ سننے سے اجتناب نکرین بلکہ الٹا ہر اس جانب سے علوم ہون
سوالیون نے اگر اوروں کو اور اونکے بڑون کو کچھہ کہہ لیا تو کوئی کیا شکایت کرے اسلئے ہمکو بھی کچھہ
اون سے تعرض و شکایت نہین اسکے سوا حضرت حسان بن ثابت کا وہ قول جو انہون نے ایسے
موقع پر فرمایا ہے ہماری تشفی کے لئے کافی ہے **شعر** اتہجوہ ولست لہ بکفو ۔ فشرکما لخیرکما الفداء
ویرحم اللہ عبدا قال امینا ۔ البتہ اونکی اس حرکت کی بھی اگر کچھہ شکایت ہے تو مولوی احمد حسن صاحب
مولف تنزیہ الرحمن سے ہے کیونکہ مولوی صاحب موصوف اول تو سنجیدہ و حلیم دوسرے حضرات اکابر کے
حالات سے واقف بہت معتبر طریقہ سے سنا ہے کہ حضرت حاجی صاحب مدظلہم سے جنکا ذکر پہلے آچکا ہے
مولوی صاحب کو مکرر بیعت کی نوبت آئی مرتبہ ثانی مین دس روز یا کچھہ زاید جناب حاجی صاحب سلمہ
کی خدمت مین فیضیاب رہے اور سنا ہے کہ اس سے پہلے مولانا مولوی محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے
ہاتھ پر بیعت کی تھی اور مولوی احمد حسن صاحب نے ان سب حضرات کی نسبت اعلی درجہ کا اظہار
عقیدت مواقع متعددہ مین کیا باوجود ان امور کے سخت تعجب ہے کہ مولوی صاحب موصوف اپنے معتقدیہم
کی نسبت ایسے خرافات و لغویات کے متحمل ہون اور اپنے رسالہ کا ضمیمہ سکوت نہین اصلا کسی کی نسبت
اظہار کراہت فرمایا مین جن لوگون کا بدزبانی شعار ہے اور بزرگان دین سے ہمیشہ سے اونکو انکار ہے وہ
اگر ایسا کرین تو چندان تعجب نہین تعجب اون حضرات سے ہے کہ جو اکابر سے مربوط ہون اور اون سے اظہار
عقیدت بھی کرین باوجود اسکے پہر کلمات بیہودہ خلاف شان اکابر سنکر اظہار ناخوشی نفرماوین بلکہ ایسے

لوگون سے اپنی تحریر کی تصدیق کرائین اور پھر اون کلمات کو اپنے رسالہ کے ساتھ طبع کرائین شعر من لم یدرت
کسے ہرگز نسازم ملک ما ایس بچہ گردان شناگرد + الحاصل عوام کالانعام اور خواص کالعوام کے اس قسم کی
حرکات بہ نسبت اکابر و علماے شریعۃ دیکھکر احقر کو یہ خیال آیا کہ مروجین بدعۃ تو اس قابل نہین کہ اون
سے مناہین علیہ کے سمجھنے اور حق امر کے تسلیم کرنیکی کوئی امید رکھے اور اس لئے مولوی عبد السمیع اور اونکے
امثال کو مسائل علمیہ مین مخاطب کرنا اور اونکی باتون کا جواب دینا ائمہ کے سامنے رونا اور اپنی آنکھین
کھونا ہے البتہ مولوی احمد حسن صاحب عالم اور معقولی مشہور ہین اور اونکی نسبتہ اونمین انشاء اللہ
تہذیب بھی ہوگی اور انصاف کی بھی کسیقدر امید ہے تو بظاہر دشوار معلوم ہوتا ہے سو ان وجوہ سے مناسب
معلوم ہوتا ہے کہ اونکے استدلالات کے مسئلہ مذکورہ مین جو اونہون نے بیان فرمائے ہین کیفیت عرض
کیجائے اور اونکے صحت و سقم پر سبکو اطلاع دیجائے اگر کوئی حق امر کو تسلیم کریگا تو علماے شریعت و صلحای
امت کو تو انشاء اللہ تعالے فرقہ مزداریہ مین تو داخل نہ سمجھیگا سو یہ بھی غنیمت ہے ع مرا بخیر تو امید نیست
بد مرسان + اور احقر کو بخدا اس تالیف سے بجز اعانت و حمیت اہل حق اور کچھ مقصود نہین نہ فہرست
مصنفین مین داخل ہونیکو دل چاہتا ہے نہ کسی سے تحسین کی امید ہے اگر ہے تو اندیشہ لعن و طعن ہے
اور اظہار طبیعت کا تو سو کوس بھی خیال نہین ہو سکتا کیونکہ یہ علما کا کام ہے اور اپنی یہ کیفیت کہ عالم
ہونا تو درکنار پوری طرح سے جاہل ہونا بھی میسر نہین بقول شخصے شعر یہ تو قسمت مین کہان تہا
کہ کرون کسب کمال + بے کمالی مین بھی افسوس مین کامل نہوا + مگر روئے انصاف ایسے انصاف پسند
کے لئے میرے نزدیک علما کے جواب دینے کی چندان ضرورت نہین لیکن مشکل یہ ہے کہ مولف تنزیہ
سلیقہ فقط عالم ہونے پر بھی قناعت نہین کرتے بلکہ مستند ہونیکی بھی قید لگاتے ہین جو اس زمانہ
مین بمنزلہ نایاب کے ہے گو مولف موصوف نے جو التماس آخر کتاب مین تحریر کیا ہے اوسمین یہ قید
لگائی ہے اگر وقت تالیف یہ قید ملحوظ ہوتی اور انصاف فرماتے تو شاید تکلیف تالیف سے سبکدوش
رہتے خیر ہمکو اس سے کیا مطلب مولف موصوف اپنے نزدیک مستند ہون یا معتمد ہون مگر اپنی کیفیت
تو بالا کم و کاست عرض کر چکا ہون لیکن بشرط انصاف مولف صاحب کو حسب الحکم لاتنظر الی من قال
وانظر الی ما قال ایسے امور پر اصرار بیجا ہے علاوہ ازین ہمارا مطلب تو فقط یہ ہے کہ اگر یہ تحریر بعد
اختتام مولوی صاحب کی نظر عالی تک پہونچے تو ایکدفعہ ملاحظہ فرمالیوین کوئی امر حق معلوم ہو تو اوسکی

تسلیم سے استنکاف نفرماوین وبس بیت مرد باید کہ گیرد اندر گوش + ور نبشت است پند بر دیوار
اس سے کیا غرض کہ اسکا قایل کون ہے عالم مستند ہے یا کوئی غیر مستند ہے قایل سے قول کو
جاننا ناسمجھون کا کام ہے عقلا و علما تو قول سے قایل کو جانتے ہین اسکے بعد مقصود اور عرض ہے
کہ مولوی صاحب نے منجملہ اون مسائل کے جن پر جابجا مین سندہ و پنجاب اہل حق پر شور مچا رہے ہین فقط
مسئلہ کذب کی نسبت اپنے رسالہ مین بحث کی ہے اور مسئلہ نظیر فخر عالم سے محض سکوت فرمایا ہے
سو مین چند مشغلہ منقول و مستنداولی اہل المعقول اسکو چاہتا ہے کہ اس مسئلہ مین بھی مولف تنزیہ
اہل معقول کی موافق اور مولانا محمد اسمعیل صاحب کے مخالف ہون لیکن مسئلہ ثانی کی وجہ سے ان
لوگون پر خروج از اہل سنت کا الزام نہ لگنے سے اور نیز بعض عبارات رسالہ سے کچھ ایسا سمجھ مین
آتا ہے کہ گویا عجب ہے کہ مولف موصوف اس مسئلہ مین اپنی جماعت سے متفق ہو کر اس فرقہ کے موافق ہون
اگر احقر کا یہ خیال ٹھیک ہے اور خدا کرے ٹھیک ہو تو چشم ما روشن دل ما شاد اور اس صورت مین مولوی
صاحب کے انصاف پرستی سے ہمکو آگے کو بھی امید ہوتی ہے کہ شاید مولوی صاحب مذکور مولانا محمد
اسمعیل مرحوم اور اونکے ہم عقیدون کو فرقہ ضالہ مزداریہ مین داخل کرنے سے رجوع کرین واللہ یہدی
من یشاء الی صراط مستقیم +

مقدمات

مقدمات و تعیین منشاء نزاع اب مناسب یہ ہے کہ مطلب ضروری لکھے مگر اول ہم چند
امور بطور مقدمہ ذکر کرتے ہین جنکو ایضاح مطلب و اثبات مدعا و رفع الزام خصم مین دخل ہو اور مقدمہ
سے فراغت پاکر ہم جملہ کتاب مین تین باب ذکر کرینگے اول باب مین تو اپنے مدعا کی اثبات دلائل نقلیہ و
عقلیہ مذکور ہونگے اور دوسرے باب مین انشاء اللہ اون اعتراضات عقلیہ و نقلیہ کا جواب عرض کیا جاویگا
جو اعتراضات کہ ہمارے بعض دلائل پر فریق ثانی نے پیش کئے ہین باقی رہا باب ثالث سو اوس
مین ہماری جانب سے اون دلائل پر اعتراضات پیش کئے جاوینگے جو دلائل کہ مولف تنزیہ نے
اپنے اثبات مدعا کے لئے ذکر فرمائے ہین واللہ الموفق والمعین **مقدمات** عرض اول یہ ہے کہ کلام علما
اور عبارات کتب مین لفظ امکان و تجویز و صحت وغیرہ امکان ذاتی و عقلی و شرعی و عرفی مین برابر مستعمل
ہے علی ہذا القیاس امتناع و استحالہ و عدم جواز و عدم صحت وغیرہ جملہ الفاظ بھی امتناع ذاتی و عقلی و شرعی
و عرفی پر شایع الاستعمال ہین کیونکہ محمول خواہ وجود ہو یا صفات دیگر اگر نفس ذات موضوع کے لئے

ممکن الثبوت یا ممتنع الثبوت ہے تو اوسکو تو ممکن بالذات اور ممتنع بالذات کہین گے اور اگر موجب
امتناع و امکان شرع یا عرف وغیرہ ہین تو اوسکو ممتنع یا ممکن شرعی و عرفی وغیرہ کہینگے علی ہذا القیاس وجوب
کو خیال فرمایے البتہ یہہ فرق بدیہی ہے کہ واجب و ممتنع تو کبھی بالذات ہوتے ہین اور کبھی بالذات نہین
ہوتے بلکہ وجوب و امتناع شرعی و عادی وغیرہ کیوجہ سے فقط وجوب و امتناع بالغیر اونمین پایا جاتا ہے
لیکن ممکن مین یہہ نہین ہو سکتا کہ غیر کے ذریعہ سے اوسمین امکان آئے اور فی حد ذاتہ ممکن نہو کیونکہ
اگر کوئی شے ممکن بالغیر مانی جایگی تو ضرور اوسکو فی حد ذاتہ یا واجب کہا جایگا یا ممتنع جسکا مآل یہہ ہوگا کہ
فی نفسہ تو وہ شے ضروری الوجود یا ضروری العدم تھی اور بوجہ غیر کے اوسکا وجود یا عدم غیر ضروری یعنی ممکن
ہوگیا اور یہہ صریح انقلاب ذاتی ہے جسکا بطلان بدیہی و مسلم ہے بالجملہ امکان و امتناع و وجوب کے معنے
تو ایسے بدیہی ہین کہ جسکے بارہ مین علمائے کلام بھی ضروریۃ حاصلۃ ممن لم یمارس طرق الاکتساب صراحۃ
فرمارہے ہین لیکن امتناع و وجوب کا ذاتی و غیری و شرعی و عرفی وغیرہ کی طرف منقسم ہونا بھی ایسا نہین
کہ جسکو کوئی عاقل انکار کرسکے البتہ قابل اظہار یہ امر ہے کہ کونسا حمل ضروری اور کونسا ممتنع اور کونسا ممکن
ہوتا ہے سو سنئے اگر کہیں موضوع و محمول علاقہ عینیت متحقق ہے جسکو حمل اولی تام کہتے جیسے
الانسان انسان یا محمول اپنے موضوع کے لئے جزو حقیقۃ یعنی جنس یا فصل ہو جسکو حمل اولی ناقص سمجھے
جیسے الانسان حیوان یا موضوع و محمول باہم ملزوم و لازم ذات ہون جیسے الاربعۃ زوج تو ان تینون
صورتون مین تو حمل ایجابی واجب و ضروری ہوگا اول صورت مین تو حمل ایجابی کا وجوب و لزوم خود
بدیہی ہے باقی صورت ثانیہ مین چونکہ انسان حیوان کو متضمن ہے اسلئے بالمعنی الانسان حیوان کی
ساتھ الحیوان حیوان بھی کہا جاتا ہے ایسے ہی تیسرے صورت مین چونکہ لازم ذات کے لئے ذات ملزوم
منشا اور مصدر ہوتی ہے اور لازم نفس ذات ملزوم سے ناشی اور صادر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ مصدر
مین کنہ صادر کا ہونا ضرور ہے اور اس وجہ سے کنہ لازم ذات کو ذات ملزوم مین مندمج و مندرج ماننا
پڑیگا اسلئے مثل صورت ثانیہ کے صورت ثالثہ کو بھی حمل اولی پر متضمن و مشتمل کہنے مین کوئی امر مانع
نہوگا اور سلب لازم ذات سلب نفس ملزوم پر اور ایجاب لازم ایجاب ملزوم پر مشتمل ہوگا اور وہی الانسان
انسان اور الالانسان لیس بانسان کا قصہ ہو جائیگا ورنہ بجائے ضرورۃ ایجاب اگر یہان امکان خاص
کو رسائی ہو تو سلب لوازم ذات مرتبہ ذات سے درست ہوگا بالجملہ جب یہہ تین مادہ ضرورت ایجابی کے نکلے تو

اب انکے مقابل و اضداد جو تین حمل ہونگے اسی بیان کے موافق اونکو امتناع ذاتی مین داخل کیا
جائیگا یعنی اگر سلب الذات عن الذات یا سلب جزء الذات عن الذات یا سلب لازم ذات اوسکے
ملزوم سے کیا جائیگا تو یہ تینون سلب ضروری السلب ہونگے اور جیسے پہر سہ حمل مذکورہ بالا داخل
مادہ وجوب تھے ایسے ہی یہ تینون حمل داخل مادہ امتناع ہونگے اور ان چھ صورتون کے سوا سب
سوا امکان ذاتی مین داخل ہونگے کیونکہ جب محمول نہ عین موضوع ہو اور نہ جزو موضوع نہ لازم
ذات موضوع تو اب ذات موضوع کی طرف سے حمل ایجابی کا اقتضا ہوگا نہ حمل سلبی کا اور اسی
کو امکان خاص کہتے ہین مگر یہان کہین باوجود مادہ امکان ہونیکے اون چھ حملون مین سے کوئی
حمل لاحق ہوجاتا ہے سو اگر وہ حمل ایجابی ہوتا ہے تب تو ضرورۃ اور وجوب بالغیر عارض ہوجاتا ہے
اور اگر حمل سلبی ہوتا ہے تو امتناع بالغیر پایا جاتا ہے اب اس سے یہہ امر خوب دلنشین ہوجائیگا کہ ذات
واجب تعالی مین جس صورت مین ثبوت ذات للذات یا ثبوت لوازم ذات یعنی ثبوت صفات حقیقیہ
ذاتیہ للذات پایا جائیگا وہ تو بالیقین ثبوت ضروری اور مادہ ایجاب ذاتی مین داخل ہوگا اور جس
موقع مین کہ سلب ذات یا سلب صفات حقیقیہ عن الذات محقق ہوگا اوسکو سلب ضروری یعنی مادہ
امتناع ذاتی مین شمار کیا جائیگا اور بوجہ بساطۃ حقیقۃ حمل ثانی یعنی حمل اولی ناقص وہان متصور
ہی نہین اسلئے ان چار حملون کے سوا جسقدر حمل ہونگے سب داخل مادہ امکان خاص ذاتی
ہونگے گو ایجاب بالغیر یا امتناع بالغیر اونکو لاحق ہو بالجملہ بعد غور یہ امر محقق معلوم ہوتا ہے کہ فی الحقیقۃ
وجوب و امتناع موجود ہوتا ہے تو مواد مذکورہ مین ہوتا ہے ہان بالعرض اون مواد امکانی مین بھی
لحوق کی نوبت آتی ہے جہان حمل امکانی کو حمل ایجابی یا حمل سلبی بطور معروضہ عارض ہوجاتا ہے بنظر
توضیح و احتیاط ایک دو مثال معروض ہے زوجیۃ و فردیۃ مین چونکہ انفصال حقیقی ہے تو ایک کا
حمل ایجابی دوسرے پر ممتنع ہوگا اور وجہ اسکی یہ ہے الزوج فرد الزوج لیس بزوج کو متضمن ہے جو صریح
سلب الشئ عن نفسہ ہے علی ہذا القیاس حیوان اور لاانسان مین جو باہم منع خلو ہے تو اوسکی وجہ
بھی یہی ہے کہ لاانسان ماعدا انسان سب کو شامل ہے اور حیوان انسان اور نیز اور انواع کو شامل ہے
اس صورت مین اگر خلو تجویز کیا جائے تو یہ معنی ہون کہ نہ حیوان ہے اور نہ لاانسان ہے مگر جب یون کہا
کہ لاانسان نہین تو یہ معنی ہوئے کہ انسان ہے اور انسان کہنا خود مستلزم اقرار حیوانیۃ ہے سو وہی مقصد

پھر ہو گیا کہ یہ ان لیس بحیوان سے سلب پر شجر و حجر مین منع اجمع ذاتی ہے کیونکہ بغور دیکھئے تو الحجر شجر مین
سلب حمل اولی ناقص ہوتا ہے اسلئے کہ نفی شجریۃ اسم حجر مین ماخوذ و ملحوظ ہے اور یہی نہو تو پھر تمیز ہرگز
متصور نہین سو جب اسم حجر اپنے مسمی کے لئے ممیز من الغیر ہے اور اسبات کو ضرور ہے کہ بالاجمال اور وہ
کے نفی ملحوظ ہو خواہ شجر ہو خواہ کوئی اور ہو سو بعد لحاظ نفی شجریۃ اگر ایجاب شجریۃ ہو تو الشجر لیس بشجر کا
لازم آئیگا الغرض جو امور ایجاب یا امتناع مذکورہ بالا جہان ذات موضوع و محمول مین متحقق ہونگے اوس جگہ
تو ایجاب یا امتناع ذاتی ہوگا اور جہان ذات موضوع و محمول مین اقتضائے ذاتی یا تنافر و تمانع ذاتی
معروضہ سابق فی نفسہ متحقق نہو بلکہ مکتسب من الغیر ہو وہان قطعا ایجاب و امتناع بالغیر کہا جائیگا اس
تقریر کے بعد انشاء اللہ تعالی صاحب فہم سلیم کو یہ امر روشن ہو جائیگا کہ حق تعالی شانہ سے مناسب حکمت
و عدل اور موافق علم و اخبار و مطابق عقل صادر ہونا اور ثواب مطیع و تعذیب عاصی وغیرہ امور کا واقع ہونا
بالذات واجب نہین بلکہ واجب بالغیر ہین ایسا ہی ان امور کے اضداد یعنی افعال سفہ و عبث و خلاف
علم و اخبار اور خلاف عدل جسپر ظلم کا اطلاق بھی نصوص وغیرہ مین کیا گیا ہے اور نظیر حضرت خاتم
النبیین کا متحقق اور تعذیب طائع وغیرہ کا وجود ممتنع بالذات نہوگا بلکہ ممتنع بالغیر کہلایا جائیگا کیونکہ ان
جملہ صورتوں مین مابین موضوع و محمول اقتضاء ذاتی یا تخالف و تنافر ذاتی متحقق نہین اگر ہے تو مکتسب
من الغیر ہے کیونکہ اگر کسی فعل مطابق حکمت و عدل یا موافق علم و اخبار و عقل یا ثواب مطیع و تعذیب
عاصی الی نسبۃ ہذا الامر موجود کیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ وجود و تحقق مقتضیات ذات امر مذکور مین
داخل نہین جو وجوب ذاتی مانا جائے علی ہذا القیاس ان امور کے اضداد مذکورہ یعنی خلاف حکمت
و خلاف عدل و تعذیب طائع اور انعام و مغفرت مشرکین و خلاف علم و اخبار خداوندی کو اگر متحقق مانا
جائے یا آپ کے بعد درجہ نبوت کسی کے لئے ثابت کیا جائے اور کسی فعل خلاف حکمت و خلاف عدل
کو جسکو عبث و ظلم سے بھی تعبیر کرتے ہین موجود یا واقع مانا جاوے اور زید الطائع معذب یا زید المشرک
مغفور کہا جائے یا کسی امر خلاف علم و اخبار مثلا ایمان ابوجہل کو ثابت مانا جائے یا کسیکی نسبت ثبوت
نبوت کا اقرار کیا جائے اور مثلا عمر نبی کہا جائے تو ظاہر ہے کہ ان قضایا مین ذات موضوع و محمول مین یا
ایک دوسرے کے نفی یا اوسکا سلب ماخوذ و ملحوظ نہین اسلئے ان امور کو ممتنع بالذات کہنا اونہین کا کام ہے
جنکو حقیقۃ الامر کی اطلاع نہین کیونکہ یہ امر بدیہی ہے کہ اگر مثلا کسی شخص کے لئے مفہوم نبوت ثابت کیا

جائے یا کسی طائع یا مشرک پر معذب و مغفور کو حمل کیا جائے یا خلاف حکمت وغیرہ پر موجود کو محمول
کیا جائے تو وہ خرابی ہرگز لازم نہین آتی جو الزوج فرد یا الحجر شجر مین لازم آتی تھی ہان البتہ بعض وہ
حمل کہ جو ان قضایا سے بالکل علیحدہ ہین اور فی حد ذاتہ ضروری ہین غلط ہوئے جاتے ہین اور
اسوجہ سے جملہ قضایا مذکورہ بالا اگرچہ بالذات داخل ممکنات تھے مگر لزوم امتناع ذاتی معروضہ بالا کی
وجہ سے ممتنع بالغیر ہونگے اور موافق علم و اخبار خداوندی اور مطابق حکمت و عدل اور عدم نظیر جناب
رسالتمآب علیہ الصلوات والتسلیمات جو اول مذکور ہوئے تھے اسیواسطے واجب بالغیر ہونگے گو فی
نفسہ ممکنات مین معدود تھے مثلا العلیم علیم بالوقائع الآتیۃ یا الصادق صادق بوجہ حمل اولی تام وجب
ضروری ہوا تو موافق علم و اخبار خداوندی کا وقوع اور انعام مطیع و تعذیب مشرک کا ثبوت اور آپ
کے بعد عدم تحقق نبی کا اقرار ضروری التسلیم اور واجب الیقین ہوا گو فی حد ذاتہ واجب نتہا ایسا ہی
جب الحکیم حکیم اور العدل عدل قضایائے ضروریہ ذاتیہ مین داخل ہے تو جملہ افعال باری کا مطابق
حکمت و عدل ماننا اور واجب الوقوع کہنا لازم ہوگا اور انکے اضداد کے تسلیم کرنیکی صورت مین چونکہ
قضایائے مذکورہ ضروریہ بدیہا کا ارتفاع لازم آتا ہے اسلئے جملہ اضداد کو ممتنع بالغیر کہا جائیگا مثلا
درصورت تسلیم خلاف علم و اخبار و تحقق تعذیب طائع و مغفرت مشرک و ثبوت نبوت بعد زمان حضرت
خاتم رسالت صلی اللہ علیہ وسلم اگر العلیم لیس بعلیم یا الصادق لیس بصادق لازم آتا ہے تو وقوع
خلاف حکمت و خلاف عدل کے حالت مین الحکیم لیس بحکیم یا العادل لیس بعادل سر چڑھتا ہے جسکا
امتناع اظہر من الشمس ہے اس تقریر کو احقر نے احکام متعلقہ امکان و امتناع و ایجاب مین نافع
سمجھکر بعض راسخین فی العلم کے کلام سے نقل کر دیا ہے اہل فہم کو انشاء اللہ تعالی تقریر معروضہ
سے امتناع و امکان وغیرہ ذاتی و غیر ذاتی کا منشا اور اونکے مواقع تحقق بخوبی معلوم ہو جائینگے بلکہ
بشرط تدبر یہ امر بھی واضح ہو جائیگا کہ جس موقع مین امتناع غیر کی طرف سے لاحق ہوگا وہ غیر بالضرور
مقتضیات ذات خداوندی یا مقتضیات صفات خداوندی مین داخل ہوگا چنانچہ امثلہ مذکورہ
بالا سے ظاہر ہے ورنہ اگر ممکنات ذاتیہ کو کسی اور وجہ سے ممتنع التحقق مانا جائیگا تو غیر خدا کو ایزد متعال
پر جابر کہنا ہوگا لیکن جو صاحب اس پہچان کی کوتہ بیانی یا اپنی کوش فہمی کے باعث تقریر مذکور کی
تصدیق فرمانے مین متامل یا منکر ہون تو ہون مگر اتنی بات کے تسلیم کرنے مین تو کوئی وقت اور عذر

ہوگا اور ممتنعات ذاتیہ کے لئے یہ کہنا ضرور ہے کہ قبول اثر فیض قادر حقیقی کی اونمین اصلا گنجائش
و قابلیت نہین ہوتی بخلاف ممکنات ذاتیہ کے کہ گو بوجہ عروض امتناع اونکا تحقق و وجود کبھی نہو گو
تاہم اونکی ذات مین قبول اثر مذکور کی لیاقت و استعداد برابر موجود رہتی ہے جسکا خلاصہ یہ ہوا کہ جو
چیز قدرت قدیمہ سے خارج ہوگی ممتنع بالذات کہلاویگی اور جو چیز کسی دوسری صفت کی مخالفت کی وجہ
سے موجود نہو سکیگی جیسے خلاف حکمت و صدق و رحمت وغیرہ وہ ممکن بالذات ہوگی سو ہمارے
حصول مطلب کے لئے اتنا امر بھی کافی ہے فقط فرق اتنا ہے کہ دلیل مذکورہ بالا لمی تھی تو یہ
بمنزلہ دلیل انی ہے ظاہر ہے کہ بیان اول مین عین ذات ہونا یا جزء ذات و لازم ذات ہونا منشاء
عدم جواز انفکاک و علت وجوب حمل ہے اور قبول اثر قدرت واجب اور عدم قبول اثر مذکور تقریر ثانی
مین مقتضاء ذوات ممکن و ممتنع اور اونکے آثار مین سے ہے یعنی امکان و امتناع پر قبول و عدم قبول
متفرع ہے قبول و عدم قبول اثر امکان و امتناع ذاتی کی علت نہین بلکہ معلول ہے **امر دوم**

مقدمہ دوم

قابل گذارش یہ ہے کہ اقوال علماء اور عبارات کتب سے یہ امر محقق ہے کہ استعمال الفاظ صفات
اور اطلاق لفظ قدرت وغیرہ دو معنون مین کیا جاتا ہے اول صفت قدیمہ جسکو ضد عجز کہئے دوسرے
بمعنی تقدیر جسکو مقتضاء ارادہ و حکمت سے تعبیر کیجئے قدرت بالمعنی الاول جملہ ممکنات ذاتیہ کو گو
ممتنع بالغیر کیون نہون جیسے خلاف اخبار و علم و حکمت سبکو شامل ہے اور بالمعنی الثانی صرف
اونہین ممکنات کو شامل ہوگی جنکو لزوم ممتنعات ذاتیہ کیوجہ سے ممتنع بالغیر ہونیکی نوبت نہ آئی ہو
جس سے ہر ذی فہم بداہتہ سمجھ سکتا ہے کہ جیسے ممتنعات کی دو قسمین ہین بعینہ ویسے ہی ممکن اور مقدور
کے بھی دو معنی ہین تصریح سند مطلوب ہے تو سنئے تلویح مین فرماتے ہین فان قیل القدرۃ ایضا شاملۃ
جمیع الممکنات فینبغی ان یقع بقولہ انت طالق فی قدرۃ اللہ تعالی اجیب بانہا بمعنی تقدیر اللہ تعالی
فیصیر من قبیل المشیۃ والارادۃ اس سے معلوم ہوگیا کہ قدرت کے ایسے معنی بھی ہین جو تمام ممکنات
کو شامل نہین اور وہ مرادف تقدیر ہین جو مساوی مشیت و ارادہ ہین ملا خسرو اسی کی تشریح مین
فرماتے ہین اذا عرفت ہذا فاعلم ان القدرۃ تستعمل تارۃ بمعنی الصفۃ القدیمۃ وتارۃ بمعنی التقدیر وکذا قو
لہ تعالی فقدرنا فنعم القادرون بالتخفیف والتشدید وکذا قولہ تعالی قدرناہا من الغابرین والقدرۃ بمعنی
الاول لا یوصف الباری بضدہا وہو ظاہر وبالمعنی الثانی یوصف بہ وبضدہ الی آخر ما قال شیخ الاسلام

نے بھی اسی مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے امام ابن ہمام کا بھی یہی ارشاد ہے ولا یلزم القدرۃ لان المراد بہا
ہہنا التقدیر وقد یقدر شیئا وقد لا یقدرہ حتی لو ارادہ حقیقۃ قدرتہ تعالی یقع فی الحال کذا فی الکافی علی
ہذا القیاس در مختار و شامی وغیرہ کتب فقہ مین بھی یہ مضمون موجود ہے قاضی صاحب اپنی تفسیر مین ضمن
توجیہات ہل یستطیع ربک مین لکھتے ہین او ہل ہذہ الاستطاعۃ علی ما تقتضیہ الحکمۃ والارادۃ لا علی ما تقتضیہ
القدرۃ امام المتکلمین تفسیر کبیر مین آیت فقدرنا فنعم القادرون کے ذیل مین ارشاد فرماتے ہین انہ من القدرۃ
ای فقدرنا علی خلقہ وتصویرہ کیف شئنا واردنا الخ دوسرے موقع مین فرماتے ہین ثانیہا انہ من القدرۃ
بالقضاء او رابعہا فظن ان لن نقدر ای فظن ان لن نقدر اور سنئے شیخ الاسلام علامہ ابن حجر مکی امام
غزالی کے ارشاد لیس فی الامکان ابدع مما کان کی تحقیق مین فرماتے ہین حاصل الجواب عن کلام الغزالی
المذکور ان ارادۃ اللہ سبحانہ وتعالی لما تعلقت بایجاد ہذا العالم واوجدہ وقضاء ببقاء بعضہ الی غایۃ
وبقاء بعضہ لا الی غایۃ وہو الجنۃ والنار کان ذلک مانعا من تعلق القدرۃ الالہیۃ باعدام جمیع ہذا العالم
لان القدرۃ لا تتعلق الا بالممکن واعدام ذلک غیر ممکن لا لذاتہ بل لما تعلق بہ مما ذکرناہ الخ بشرط فہم امام
غزالی اور علامہ ابن حجر مکی کے ارشاد حسب معروضہ احقر قدرۃ کے دوسرے معنی معلوم ہو سکتے ہین جب
ہمارا دعوی اقوال فقہا و اہل اصول و مذاہب متکلمین و مفسرین کے موافق ثبوت کو پہونچ چکا تو اب بکثرت تائید
کسی دلیل و سند کی اصلا ضرورت نہین لیکن بغرض افادہ جدیدہ و دفع شبہ یہ عرض کرتا ہے کہ امام رازی
رحمۃ اللہ علیہ نے تحت تفسیر ہل یستطیع ربک یہ بیان فرمایا ہے و اما علی قولنا فہو محمول علی ان اللہ تعالی
اذا قضی بذلک او علم وقوعہ فان لم یقض بہ ولم یعلم وقوعہ کان ذلک محالا غیر مقدور لان خلاف
المعلوم غیر مقدور یہ کلام مذہب اہل سنت کے صریح مخالف معلوم ہوتی ہے کیونکہ جملہ متکلمین و اہل
اصول خلاف علم و اخبار کو عند اہل السنۃ مقدور و ممکن فرما رہے ہین اسکا کوئی انکار نہین کر سکتا البتہ
معتزلہ مین سے فرقہ اسواریہ کا یہ مذہب ہے جیسا شرح مواقف وغیرہ مین مذکور ہے ان اللہ لا یقدر علی ما اخبر بعدمہ
او علم عدمہ والانسان قادر علیہ الخ بلکہ خود امام ممدوح نے اپنی تفسیر مین اس امر کی تصریح فرمائی ہے کہ خلاف
علم و اخبار اہل سنت کے نزدیک مقدور باری ہے سو اب اس تناقض ظاہری کے رفع کی صورت یہی
ہے کہ ہماری عرض سابق کو منظور فرمالیجئے اور کہئے کہ امام ممدوح نے جو محالا غیر مقدور فرمایا ہے قدرت
بالمعنی الثانی کے اعتبار سے فرمایا ہے اور جن صاحبوں نے ممکن و مقدور کہا ہے اونکا مطمح نظر معنی اول

ہین اب کسی قسم کا خدشہ باقی نہین رہتا اور امام کا یہ قول جملہ اقوال علماء اور اپنے دوسرے قول کے سر مو
مخالف نہین ہوتا البتہ خرابی ہوگی تو شاید یہ ہوگی کہ عرض احقر کی تصدیق اس صورت مین کما ینبغی نہ ہو
گی سو اہل انصاف کے نزدیک یہ امر قابل لحاظ نہین اب اگر کوئی صاحب بزبردستی قول امام کو سہو وخطا پر
محمول فرمائین تو اونکا جواب اہل فہم وانصاف خود سمجھ لیوینگے علاوہ برین صاحب تفسیر نیشاپوری وغیرہ مفسرین
بھی آیہ مذکورہ کے ذیل مین یہی وجہ فرماتے ہین جو تفسیر کبیر مین ہے سو ان تمام اکابر کے قول کو خطا کہنا
بے وجہ بلکہ خلاف وجہ وجیہ منسوب کرنا سب جانتے ہین کس کا کام ہے سو جب یہ ثابت ہوگیا کہ قدرت اور
مقدور کے دونون معنی مستعمل ومسلم ہین تو اب کسی امر کی نسبت فقط بلفظ غیر مقدور دیکھکر تاوقتیکہ
معنی اول کا کوئی قرینہ مسلمہ محقق نہو اوس امر کی نسبت امتناع ذاتی کا حکم لگانا لایق تسلیم نہوگا۔

مقدمہ ثالث امر سویم قابل لحاظ یہ ہے کہ اہل نقل وعلماء عقل کے نزدیک جملہ صفات باری کی تین قسمین ہین
ایک حقیقیہ محضہ جیسے حیاۃ ووجود دوسرے حقیقیہ ذی اضافۃ مثلا علم وقدرت وغیرہ تیسرے اضافیہ محضہ
جیسے معیۃ وقبلیۃ اور حسب ارشاد حضرات اشاعرہ خالقیۃ ورازقیۃ وغیرہ اور اقسام ثلثہ کی حقیقت یہ ہے
کہ صفات حقیقیہ خواہ محضہ ہون خواہ ذی اضافۃ اون کو کہتے ہین جنکا مبدا خود ذات واجب ہو فرق ہے
تو اتنا ہے کہ حقیقیہ محضہ مین نہ مرتبہ تعقل ومفہوم مین اضافۃ الی الغیر کا اعتبار ہوتا ہے اور نہ مرتبہ تحقق
وترتب آثار مین غیر کی احتیاج ہوتی ہے اور حقیقیہ ذی اضافۃ مین فقط مرتبہ تعقل مین تو بیشک اضافۃ
الی الغیر کا اعتبار نہین ہوتا مگر درجہ تحقق مین عروض اضافۃ ضرور ہوتا ہے اور ترتب آثار بدون اضافۃ الی
الغیر نہین ہوتا اول کی مثال حیوۃ ہے تو دوسرے کی مثال قدرۃ وغیرہ جیسے باقی رہی اضافیہ محضہ اونکے
لئے ضرور ہے کہ اونکا مبدا قایم بذات الواجب نہو اس تقریر سے یہ امر واضح ہوجاویگا کہ قسم اول صفات
مین جو کہ عین باری ہین اصلا تغیر نہ آسکیگا اور قسم ثانی مین مبادی مین تو تغیر نہ ہوسکیگا البتہ تعلقات
مین تغیر کی گنجایش ہوگی اور قسم ثالث مین مطلقا تغیر درست ہوگا شرح مواقف مین مذکور ہے الصفات
علی ثلثۃ اقسام حقیقیۃ محضۃ کالسواد والبیاض والوجود والحیوۃ وحقیقیۃ ذات اضافۃ کالعلم والقدرۃ واضافیۃ
محضۃ کالمعیۃ والقبلیۃ وفی عدادہا الصفات السلبیۃ ولا یجوز بالنسبۃ الی ذاتہ تعالی التغیر فی القسم
الاول مطلقا ویجوز فی القسم الثالث مطلقا واما الثانی فانہ لا یجوز التغیر فیہ نفسہ ویجوز فی تعلقہ ودیکھیے
مولوی عبد الحکیم شارح مواقف فرماتے ہین قال الآمدی ذہب الشیخ الاشعری وعامۃ الاصحاب

الی ان الصفات منہا ما ہی عین الموصوف کالوجود ومنہا ما ہی غیرہ وہی کل صفۃ امکن مفارقتہا عن الموصوف
کصفات الافعال من کونہ خالقا قادرا ومنہا ما لا ہی عین ولا غیر انتہی علامہ دوانی شرح عقاید مین عدم قیام
حوادث بذات باری کے تحت مین فرماتے ہین المراد من الحوادث ہہنا الصفات الحقیقیۃ واما الصفات
الاضافیۃ والسلبیۃ فیجوز التغیر والتبدیل فیہا فی الجملۃ کالخالقیۃ زید وعدم خالقیتہ وذلک لان التبدل
فیہا انما ہو تغیر ما اضیف الیہ لا تغیر فی ذاتہ کما اذا انقلب الشیء من یمینک الی یسارک وانت ساکن لم
تتغیر والصفات الحقیقیۃ التی فیہا الاضافۃ انما یتغیر تعلقاتہا دون انفسہا الا ان یقال ہذا الدلیل جار
فی الاضافات والسلوب مع تخلف المدعی عنہ لانا نقول لا نسلم جریان الدلیل فیہا کلہا فان مثل
ایجاد العالم وخالقیۃ زید لیس من صفات الکمال حتی یکون الخلو عنہا فی الازل نقصا الی آخر کلامہ
ان عبارات سے اور نیز اور اقوال کثیرہ سے بالبداہۃ ثابت ہے کہ صفات باری تعالی متعدد الاقسام
اور مختلف الاحکام ہین سو اہل علم کو ضرور ہے کہ کسی امر کی نسبت فقط اطلاق صفت دیکھکر یکایک
کوئی حکم نہ لگا بیٹھین بلکہ اول یہ ملاحظہ فرماوین کہ یہ صفت کس قسم مین داخل ہے بعد ازان اوس کے
مناسب حسب قواعد مسلمہ علماء حکم جاری کرین اسکے بعد قابل اظہار یہ امر ہے کہ صفات فعلیہ یعنی
جو صفات کہ فعل وتاثیر پر دال ہین اور جنکے اطلاق مین کسی فعل کا صدور ملحوظ ہوتا ہے جیسے تخلیق ترزیق
واحیاء وامانتہ وتصویر ومغفرۃ وفعل وحکمت وغیرہا صفات غیر متناہیہ انکے بارہ مین حضرات اشاعرہ
وماتریدیہ کثرہم اللہ تعالی باہم مختلف ہین اشاعرہ سبکو حادث ومتغیر کہتے ہین تو ماتریدیہ سبکو قدیم اور
ازلی فرماتے ہین جسکا ماحصل یہ ہوا کہ صفات فعلیہ مذکورہ عند الاشاعرہ تو اقسام ثلثہ سابقہ کی قسم
ثالث مین داخل ہین اور ماتریدیہ کے نزدیک اقسام مذکورہ کی قسم ثانی مین معدود ہین چنانچہ یہ امر بھی
کتب کلام مین صریح بکثرت موجود ہے ملا علی قاری صفات فعلیہ مذکورہ کے بارہ مین فرماتے ہین
مذہب الماتریدیۃ انہا قدیمۃ ومذہب الاشاعرۃ انہا حادثۃ انتہی مسامرہ شرح مسایرہ مین اشاعرہ کی
نسبت فرماتے ہین لانہم قایلون بان صفات الافعال حادثۃ لانہا عبارۃ عن تعلقات القدرۃ والتعلق
حادثۃ مگر تصریحات محققین سے یہ امر بھی روشن ہے کہ ماتریدیہ واشاعرہ یہ صفات افعال کے مبدا کو
قدیم فرماتے ہین یہ امر جدا رہا کہ اشاعرہ کے نزدیک اونکا مبدا صفت قدرۃ ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک
صفت تکوین ہے ملا علی قاری شرح فقہ اکبر مین لکھتے ہین فالتخلیق والترزیق والابداع والصنع وغیر

ذلک من صفات الفعل کالاحیاء والافناء والاثبات والاثمار وتصویر الاشیاء والکل داخل تحت
صفة التکوین اسکے بعد مین پھر فرماتے ہین قالوا ولئن یقال ان مرجع الکل الی التکوین فانه ان
تعلق بالحیوۃ یسمی احیاء وبالموت اماتة وبالصورة تصویراً الی غیر ذلک فالکل تکوین وانما الخصوص
بخصوصیات المتعلقات اور امام ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ مسایرہ مین ماتریدیہ کا مسلک بیان کرتے
ہین والمراد بہا صفات تدل علی التاثیر لہا اسماء غیر اسم القدرة باعتبار اسماء آثارہا والکل یجمعہا اسم التکوین
اور مذہب اشاعرہ کی تشریح یون فرماتے ہین والاشاعرة یقولون لیست صفة التکوین علی فصولہا اسے
تفاصیلہا سوی صفة القدرة باعتبار تعلقہا بمتعلق خاص فالتخلیق ہو القدرة باعتبار تعلقہا بالمخلوق
والترزیق تعلقہا بایصال الرزق - سوانکے دونون امرون یعنی اختلاف سابق اور اتفاق لاحق کے ملانے
بعد شرط مذکور براہل انصاف کو محقق ہو جاویگا کہ مابین ماتریدیہ واشاعرہ اس مسئلہ مین نزاع لفظی ہے
حضرات ماتریدیہ جو صفات افعال کو قدیم فرماتے ہین اونکا قدیم فرمانا باعتبار مرجع اور مبداء کے ہے اور
حضرات اشاعرہ کا حادث فرمانا بلحاظ افعال وتعلقات خاصہ کے ہے امام طحاوی امام اعظم سے نقل
فرماتے ہین کما انہ محیی الموتی استحق ہذا الاسم قبل احیائہم کذلک استحق اسم الخالق قبل انشائہم ذلک
بانہ علی کل شیئ قدیر جملہ اخیرہ سے صاف ظاہر ہے کہ صفات فعلیہ کو قدیم باعتبار مبداء فرماتے ہین
اور دیکھئے عبارت مسایرہ سے بھی یہی مطلب ظاہر ہوتا ہے فافاد ان معنی الخالق قبل الخلق واستحقاق
اسمای الاسم الذی ہو الخالق فی الازل بسبب قیام قدرتہ تعالی علیہ ای علی الخلق فاسم الخالق
والحال انہ لا مخلوق فی الازل لمن لہ قدرة الخلق فی الازل وہذا ہو ما تقولہ الاشاعرة لا خلافہ وبعید
الموفق انتہی بقدر الحاجۃ - امام ابن ہمام نے بواسطہ امام طحاوی حضرت امام اعظم کا قول مذکور نقل
فرما کر اوسکے بعد اشاعرہ کے مذہب کو بطور مذکور اوسکی مطابق کیا ہے سو اوسکے مطالعہ سے بھی احقر کی
غرض مذکور کی تصدیق ہوتی ہے کما ہو ظاہر علی ذوی الالباب اور اسی وجہ سے ملا علی قاری بھی
نزاع مذکورہ کے باب مین والنزاع لفظی عند ارباب التدقیق کما تبین عند التحقیق الخ فرماتے ہین
علی ہذا القیاس ماتریدیہ کا صفات داخلہ تحت التکوین والقدرة کو صفت حقیقی ذی اضافہ فرمانا مبداء
کے لحاظ سے ہے اور اشاعرہ کا اضافیہ محضہ فرمانا خاص اونکے وجودات خاصہ کے اعتبار سے ہے
والحمد للہ علی التوفیق - اب اس توفیق واجب التسلیم کے بعد بھی اگر کوئی نمانے اور ظاہری اختلاف

عبارت سے وہو کالہا کر یہی فرماوین کہ ماتریدیہ کے نزدیک صفات فعلیہ صفات ذی اضافہ ہین اور اضافیہ
محضہ کسیطرح اونکو نہین کہہ سکتے تو یہ قول گو خلاف عقل ونقل ہے مگر ہمکو انشاء اللہ تعالی یہ بھی مضر
نہین پیش بر ین حیثیت کہ جیسے صفات حقیقیہ کی دو قسمین ہین ایک محضہ دوسرے ذی اضافہ ایسے
ہی صفات اضافیہ کی بھی دو قسمین ہو جاوینگی اول اضافیہ محضہ جیسے قبلیت دوسرے اضافیہ ذی مبداء
جنکا مبداء قائم بذات الباری ہو جیسے صفات فعلیہ اور جیسے صفات حقیقیہ کی ہر دو قسم تغیر سے منزہ ہین
اونکے خلاف ہر دو قسم اضافیہ مین تغیر ممکن ہوگا - ہو المطلوب اور یہ احتمال کہ کوئی صاحب صفت فعلیہ
تخلیق وترزیق وغیرہ کو حقیقی ذی اضافہ مثل علم وقدرۃ کے فرمانے لگین اہل عقل سے متوقع نہین فضلاً
عن العلماء بہرحال صفات فعلیہ کو صفات اضافیہ محضہ مین داخل کرو یا بوجہ ظاہر عبارات اضافیہ ذی
مبداء فرماؤ تغیر کی گنجایش ضرور نکلیگی البتہ اونکی مبداء اور مرجع مین تغیر کا احتمال نکالنا کوئی نہین کہہ
سکتا سو اب بوجہ احسن معلوم ہوگیا کہ حضرات اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نزدیک صفات فعلیہ حادث ومتغیر ہین
البتہ اونکا مبداء صفت حقیقی ہے وقدیم ہی اور متاخرین ماتریدیہ نے اگر اسکا خلاف کیا ہے تو خود علماء
حنفیہ مثل امام ابن ہمام وملا علی قاری وغیرہ اونکا تخطیہ بیان کر رہے ہین تو اب اونکا قول غیر
مقبول ہے یا یون کہو جب مذہب جمہور وقول مشہور یہ قرار پایا کہ جملہ صفات جزئیہ فعلیہ کا مبداء
اور مرجع یعنی صفت قدرت یا تکوین تو بیشک قدیم ہے مگر خود وہ صفات فعلیہ چونکہ صدور افعال
جزئیہ پر موقوف ہین اور صدور افعال مذکورہ تعلقات واضافات خاصہ پر تو سلیطے اونکو حادث
ومتغیر کہنا پڑیگا مثلاً خالق وصانع عالم یا محیی ومیت زید جناب باری پر اگر اطلاق کیا جاتا ہے
تو ان صفات کا مبداء تو ازلی وقدیم ہے لیکن خود ان صفات کا تحقق اسپر موقوف ہے کہ اول
فعل خلق وصنع عالم یا فعل احیاء واماتت زید کے صدور کی نوبت آئے تو اب انکا حدوث خود ظاہر
ہے انکے بعد ادنی تامل سے یہ امر بھی معلوم ہو جاویگا کہ جیسے ذات واجب تعالی مقدور ہونے سے
پاک ہے ایسے ہی صفات حقیقیہ ذاتیہ کا بھی صدور ذات واجب سے بالایجاب ہے اور جیسے افعال
خاصہ مثل تخلیق وترزیق واحیاء واماتہ اور اعطاء ومنع واضرار ونفع وغیرہ تحت القدرت والاختیار
داخل ہین ایسے ہی صفات فعلیہ راجعہ الی القدرة والتکوین بھی مقدور قدرت قدیمہ ہین اور صفات
جزئیہ مذکورہ کا تحقق تاثیر قدرت قدیمہ پر موقوف ہے جس سے صفات مذکورہ کا متغیر وحادث ہونا ضروری

کہنا پڑتا ہے بالکہ اہل سنت والجماعت کا یہ عقیدہ کہ صفات کمالیہ گو قدرت قدیمہ سے خارج ہین مگر افعال قبیحہ خلاف
عدل وغیرہ کا صدور تحت قدرت ہو کر ممتنع الصدور ہو رہا ہے تقریر مذکورہ سے مدلل ہو جاتا ہے البتہ وہ افعال جو
تغیر ذات یا صفات کمالیہ حقیقیہ کو مستلزم ہو گئے مثل اکل و شرب وہ بیشک حسب قاعدہ مذکورہ سابق
ممتنعات مین داخل ہو گئے فتذکر — اور اب مذہب اہل سنت پر معتزلہ کی طرف سے یہ شبہ پیش کرنا
کہ اگر افعال جو موافق عدل و حکمت کو جو کہ منجملہ صفات باری ہین حق تعالیٰ کی نسبت واجب نہ کہا جاوے گا
اور صدور ظلم یعنی خلاف عدل مثل تعذیب اطفال و سفہ و عبث یعنی خلاف حکمت مثل مغفرت مشرکین
کو غیر مقدور یا ممتنع نہ کہا جاوے گا تو صفات کمالیہ جناب باری کا ازالہ یا اون مین تغیر و نقصان ممکن ہوگا جو بالبداہت
باطل ہے انشاء اللہ کسیطرح درست نہوگا احقر ابھی عرض کر چکا ہے کہ کسی امر کی نسبت فقط اطلاق
صفت دیکھکر کوئی حکم جاری نفرماوین تاوقتیکہ یہ ملاحظہ نہ کرلین کہ اقسام مذکورہ بالا مین سے کونسی قسم
مین داخل ہے اگر فرق مذکورہ ملحوظ نظر ہوتا تو اس اعتراض کے وقوع کا ہرگز احتمال بھی نہوتا کیونکہ عدل
و حکمت صفات ذاتیہ حقیقیہ مین ہرگز داخل نہین بلکہ صفات فعلیہ اضافیہ مین شامل ہین جنکا تغیر فقط
افعال کے تغیر کو مستلزم ہے کما مر البتہ اگر صفات فعلیہ اضافیہ بھی مثل صفات ذاتیہ قایم بذات الباری
ہوتے تو بیشک اونکے تغیر سے ذات واجب مین تغیر ماننا پڑتا جو بالبداہت محال ہے مگر قایم بذات الباری
ہوتین تو اون کو یہ صفات اضافیہ افعالیہ ہی کون کہتا اور جب عدل و حکمت صفات افعالیہ ہوئین تو
اونکے اضداد ظلم و سفہ کو بھی صفات فعلیہ مین ضرور شامل کرنا ہوگا چنانچہ مسلم الثبوت مین موجود ہے السفہ
والعبث من صفات الافعال بالجملہ یہ امر ضرور ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ نقص فی الافعال اور نقص فی
الصفات الذاتیہ کا یکسان حال نہین اول کا امتناع منافی مقدوریت نہین اور ثانی کا امتناع ذاتی و
منافی مقدوریت ہے اور بعض اہل اعتزال نے جیسے نظامیہ جو بوجہ عدم فہم تفاوت دونو پر یکسان امتناع
کا حکم لگا دیا اور مثل نقایص صفات ذاتیہ افعال قبیحہ کو بھی نفس امکان و مقدوریت سے خارج کر دیا اونکا
بطلان ظاہر ہو گیا علی ہذا القیاس صفات ذاتیہ اور صفات اضافیہ فعلیہ مین جیسا یہ تفاوت ہے
کہ وہ ازلی غیر متغیر صادر بالایجاب و امہات جملہ صفات و قایم بذات الواجب ہین اور یہ صفات اونکے
خلاف ہین ایسا ہی اور بھی چند امور مین متفاوت ہین اور بنی سب تفاوتون کا یہی تفاوت مذکور ہے
مثلاً صفات ذاتیہ وجودیہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک کل اہل سنت ہین یہ جدا امر ہے کہ ماتریدیہ صفت تکوین

اونہین شامل کرتے ہین اور اشاعرہ اونکی بجگہ مثلاً صفت قدم کو شمار کرتے ہین اور بعض نے انکے سوا بھی بعض صفات
استوی یا وجہ اور ید وغیرہ کو صفات ذاتیہ وجودیہ مین اگر داخل بھی کیا تو اول تو بہ اونکو تسلیم نہین فرماتے
اور بعد تسلیم تناہی صفات ذاتیہ پر بھی مسلم رہے بخلاف صفات فعلیہ کے کہ اونکو غیر متناہی کہتے ہین بعض
اہل سنت جو صفات کو لا غیر فرماتے ہین .... تو اوس سے مراد صفات ذاتیہ وجودیہ ہین صفات
اضافیہ فعلیہ جنکا مرجع تکوین ہے اور تعلقات خاصہ قدرت و تکوین سے پیدا ہوتے ہین اس حکم مین
ہرگز داخل نہین چنانچہ مولوی عبد الحکیم وغیرہ کے حوالہ سے جو عبارت نقل کر آیا ہون اوس مین تصریح
جملہ منہا ما ہی غیرہ وہی کل صفة امکن انفکاکہا عن الموصوف کصفات الافعال من الخالق و
الرازق موجود ہے علی ہذا القیاس صفات حقیقیہ و اضافیہ مذکورہ مین باہم ایک تفاوت قابل لحاظ یہ بھی
ہے کہ جو صفات ذاتیہ وجودیہ جناب باری گو صفات ممکنات سے مثل ذات باری مختلف الکنہ اور
متغایر بالذات ہین لیکن صفات فعلیہ و سلبیہ مین یہ تغایر مفقود ہے یعنی ذات باری جل مجدہ جیسے
ذوات ممکنات سے بالکل مغایر ہے ایسے ہی اوسکی صفات ذاتیہ علم و قدرة و کلام وغیرہ علم و قدرت
ممکنات سے مباین محض ہین کسی امر ذاتی مین اشتراک نہین البتہ کسی امر خارجی عرضی مین اشتراک
ہو تو ہو قال شارح العقاید فان اوصافہ من العلم والقدرة وغیر ذلک اجل واعلی مما فی المخلوقات بحیث
لا مناسبة بینہما قال فی البدایة ان العلم منا موجود و عرض و علم محدث و جایز الوجود و یتجدد فی کل زمان
فلو اثبتنا العلم صفة للہ تعالی لکان موجودا و صفة قدیمة و واجب الوجود دایما من الازل الی الابد
فلا یماثل علم الخلق بوجہ من الوجوہ انتہی اور شرح عقاید کے محشی حق ان الاشتراک بینہما لفظی فرماتے
ہین اور کیون نہو سب جانتے ہین کہ صفات ذاتیہ وجودیہ حق تعالی شانہ بہ نسبت ذات باری با غیر ہین
اور ذوات ممکنات و صفات ممکنات ذات اقدس کے بالکل مغایر جس سے بداہتہ تغایر ذاتی ماہین
صفات ذاتیہ واجب تعالی اور صفات ممکنات ثابت ہوتا ہے ورنہ ذات باری اور صفات ممکنات
مین عدم تغایر ذاتی ماننا پڑیگا جو صریح ممتنع ہے ہان البتہ صفات سلبیہ و فعلیہ جناب باری اور صفات
مذکورہ ممکنات مین بجائے تغایر ذاتی اتحاد موجود ہے کیونکہ صفات مذکورہ حسب بیان بالا نہ عین ذات
ہین نہ قایم بذات الواجب ہین بلکہ متغایر و مباین ہین اور جملہ امور غیر ذات واجب ہین اونکا حدوث
و امکان مسلم الثبوت ہے تو اب اہین ان صفات و صفات ممکنات کے کوئی امر داعی مغایرت باقی

زیادہ اور وہ خرابی جو صفات ذاتیہ الٰہیہ اور صفات ممکنات کے اتحاد میں لازم آتی تھی بیان معدوم ہوگی
علاوہ ازین ہر عاقل پر روشن ہے کہ صفات سلبیۂ واجب تعالیٰ مثل لیس بعرض ولا جسم ولا جوہر ولا محدود
ولا معدود ولا متناہ ولا متبعض ولا متركب ولا متمكن ولا ضد له ولا مثل له ولا ند له وغیرہ جب ان صفات کے
وہی معنے لیے جاتے ہیں جو در صورت نسبت الی الممکنات سمجھے جاتے ہیں کون نہیں جانتا کہ ترکیب
و تجزی و جسم و جوہر سے در صورت اضافہ الی الواجب وہی معانی مشہورہ مراد ہیں جو بہ نسبت
الی الممکنات مراد ہوتے ہیں ورنہ در صورت تغیر حقیقۃ امور مذکورہ ذات واجب تعالیٰ سے اونکو
ضروری السلب اور ممتنع الثبوت کہنا یقینی نہیں رہ سکتا کما لا یخفی علی المتامل جب یہ امور مذکورہ
کے ذات واجب سے منتفی ہونگے جو اور حضرات متکلمین بیان فرماتے ہیں اون سے کم فہم بھی
سمجھ سکتا ہے کہ بعینہ اسکے معنی متحد اور مراد ہیں اور صفات سلبی ہونگی حالت میں معانی اصلیہ
میں کچھ تغیر نہیں آیا دیکھیے لیس بعرض ہونگی دلیل میں لانہ لا یقوم بذاتہ بل یفتقر الی محل یقومه
فرماتے ہیں اور لیس بجوہر کے ذیل میں اذا الجوہر ہو المتحیز المستغنی عن المحل لکھ رہے ہیں اور
سلب جسمیت میں لان الجسم مرکب محتاج الی الجزء ذکر کرتے ہیں اور یہ وہی تعریفات ہیں جو امور
مذکورہ کی تعریفات اصلیہ بیان کیجاتی ہیں علی ہذا القیاس محدود و معدود و ترکب و تجزی وغیرہ کو ملاحظہ
فرمائیے کہ اونکی حقیقۃ وہی بیان کی جاتی ہے جو در صورت نسبت الی الممکنات کیجاتی تھی اور جو
اونکی حقیقۃ واقعیہ تھی یہ نہیں کہ صفات سلبیہ ہونگی وقت میں اونکی حقیقۃ کچھ اور ہو گئی ہے علی
ہذا القیاس صفات فعلیہ میں بھی بعینہ یہی قصہ ہے کہ افعال انتزاعیہ اور صفات فعلیہ از قسم تحرک و تکلم
حادث وغیرہ قائم بذات الباری ہیں اسلئے افعال و صفات ممکنات کے ساتھ متحد الحقیقۃ ہونے میں
خرابی معلوم ہرگز لازم نہ آئیگی اور ہر عاقل بداہۃ جانتا ہے کہ اعطا و منع اضرار و نفع انتقام و عفو رفع
و خفض قبض و بسط لطف و قہر اعزاز و اذلال صدق و عدل حلم و حکمت یعنی ترک ما لا ینبغی و فعل
ما ینبغی وغیرہ صفات فعلیہ کی حقیقۃ دونوں حالتوں میں یکسان ہے خواہ ذات خالق کائنات
کیطرف منسوب کرو خواہ ممکنات کی طرف چنانچہ اسمائے صفات دالۃ علی الافعال کی تفسیر جو صاحب
تفسیر کبیر وغیرہ نے بیان کی ہے ہمارے مدعا پر دلیل کافی ہے اور جنکی طبائع تعصب و اوہام سے خالی
ہیں انشاء اللہ بیان آخری تائید فقط اس فرق کی وجہ سے بھی سمجھ جائینگے کہ عباد پر عالم و قادر و مرید

و متکلم بصیر و سامع وغیرہ کا اطلاق تو درست ہے اور محیی اور ممیت خالق و محدث عباد کی نسبت کہنا غلط
و باطل ہے یعنی حسب تقریر معروضہ چونکہ صفات حقیقیہ واجب صفات ممکنات سے مغایر بالذات و بالحقیقۃ
ہیں تو علم و قدرت واجب علم و قدرت ممکنات سے مغایر و مباین بالذات ہوگا اسلئے ممکنات کو عالم
و قادر وغیرہ کہنے میں کوئی خرابی لازم نہ آئیگی کیونکہ عالم و متکلم و مرید وغیرہ جب واجب تعالیٰ کی نسبت
کہینگے اوسکی حقیقۃ اور ہوگی اور جب انکا اطلاق بہ نسبت عباد کیا جائیگا تو اوسکی حقیقۃ کچھ اور ہوگی
البتہ اگر علم وغیرہ کے معنی فقط وہی ہوتے جو ذات واجب میں متحقق ہیں تو پھر ممکنات کو عالم و متکلم
وغیرہ کہنا یقیناً غلط اور محال ہوتا اور صفات افعالیہ مذکورہ میں چونکہ احیا و اماتۃ و خلق و احداث
کی دونوں حالتوں میں ایک ہی معنی ہیں اور وہ معنی ممکنات میں پائے جانے محال ہیں اسلئے
اونکا اطلاق بہ نسبت ممکنات باطل و غلط ہوا ہاں در صورت اضافۃ الی الممکنات اگر یہان بھی مثل
صفات حقیقیہ خلق و احیا کی حقیقۃ مناسب شان ممکنات کچھ اور ہو جاتی تو پھر ضرور محیی و خالق وغیرہ کا
اطلاق حقیقی عباد پر ممکن و صحیح ہو جاتا الحاصل جب یہ امر ثابت ہوگیا کہ صفات اضافیہ فعلیہ و صفات
سلبیہ کی حقیقۃ میں در صورت نسبت الی الواجب یا الی الممکنات تباین و اختلاف نہیں ہوتا اور
صدق و عدل و حکمت وغیرہ کی ہر دو حالت میں ایک ہی حقیقۃ ہے تو اب اونکی اضداد کے معنی
بھی ہر حال میں ایک ہی ہونگے چاہے واجب کیطرف منسوب کیجیے چاہے ممکنات کی طرف یعنی جیسا
ہر ایک کلام کے صادق ہونگے یہ معنی ہیں کہ مطابق واقع ہو واجب تعالیٰ کی کلام ہو یا انسان کی
کلام ہو ایسا ہی کسی کلام کے کاذب ہونگے یہ حقیقۃ ہوگی کہ غیر مطابق للواقع ہو کسیکی کلام ہو ایسے
ہی حکمت حسب ارشاد علما یعنی ترک ما لا ینبغی و فعل ما ینبغی جملہ افعال مطابق الحکمۃ پر بولا جائیگا
افعال باری ہوں یا افعال عباد اور ایسے ہی عدل وغیرہ کو خیال فرمائیے بعینہ یہی حال خلاف حکمت
و عدل کا ہوگا یہ نہوگا کہ کذب ضد صدق اور عبث و باطل جسکو خلاف حکمت کہتے ہیں اور ظلم یعنے
وضع الشئ فی غیر موضعہ جسکو خلاف عدل سے تعبیر کیجیے ان امور کو فعل و قول ممکن کی طرف اگر منسوب
کرینگے تو اور معنی ہونگے اور قول و فعل باری تعالیٰ کی طرف نسبت کرینگے تو دوسرے معنی مقصود ہونگے
یہ امر بدیہی ہے کہ کذب و ظلم و عبث بلکہ اکل و شرب و حرکت و سکون وغیرہ کو جو ذات خالق کائنات سے
ممتنع الوقوع کہا جاتا ہے تو اوسی معنی کی وجہ سے کہا جاتا ہے جو کہ در صورت اضافہ الی الممکنات

مقصود ہوتے ہین چنانچہ اس امر کو صاحب تنزیہہ اور اونکے موافقین بھی تسلیم کئے ہوے ہین۔

مقدمہ چہارم امر چہارم یہہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک کلام باری بطور اشتراک لفظی یا معنوی یا بطریق حقیقۃ ومجاز دو معنون مین مستعمل ہے اول صفت حقیقی واحد بسیط قایم بذات الباری غیر مغایر عن الذات جسکو کلام نفسی سے تعبیر کرتے ہین دوسرے کلام منزل علی الرسول علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والتسلیمات معجز متحدی بہ مرکب من الحروف جسکو کلام لفظی کہتے ہین اور کلام بمعنی الاول چونکہ فی حد ذاتہ واحد بسیط ہے اسلئے اوسکی ذات مین صدق وکذب کیطرح بھی گنجایش نہین کیونکہ اوسکو فی نفسہ انشا نہین کہہ سکتے ہین نہ خبر البتہ تعلقات مخصوصہ کی وجہ سے اوسکو خبر یا امر وغیرہ کہسکتے ہین شرح مواقف مین ہے کلامہ تعالی واحدۃ عندنا کما مر فی القدرۃ واما انقسامہ الی الامر والنہی والخبر والاستفہام والندا فانما ہو بحسب التعلق فذلک الکلام الواحد باعتبار تعلقہ بشئ مخصوص یکون خبرا وباعتبار تعلقہ بشئ آخر او علی وجہ آخر یکون امرا وکذا الحال فی البواقی علامہ شرح عقاید مین فرماتے ہین انہ صفۃ واحدۃ تتکثر بالنسبۃ الی الامر والنہی والخبر باختلاف التعلقات یہی مضمون بعینہ شرح فقہ اکبر مین موجود ہے ان کلامہ صفۃ واحدۃ تتکثر والی الامر والنہی والخبر باختلاف التعلقات صاحب مقاصد فرماتے ہین المذہب ان کلامہ الازلی واحد یتکثر بحسب التعلق مسامرہ شرح مسایرہ مین مذکور ہے انما ہی انواع باعتبار تحصیل ذلک بحسب تعلقہ بالاشیا فذلک الکلام الواحد باعتبار تعلقہ بشئ علی وجہ مخصوص یکون خبرا و باعتبار تعلقہ بشئ آخر او علی وجہ آخر یکون امرا وکذا الحال فی البواقی بالجملہ یہ امر تصریحات اعلام سے محقق ہوگیا کہ کلام نفسی فی حد ذاتہ نہ خبر ہے نہ انشا اور خبر نہین تو پھر احتمال صدق وکذب کی کوئی صورت نہین ہو سکتی البتہ بعد ثبوت تعلقات خاصہ مذکورہ جب خبریت کی نوبت آیگی او وقت احتمال صدق وکذب کی گنجایش ہوگی اور اتنی بات مین جملہ اہل سنت موافق ہین کسیکو خلاف نہین اگر خلاف ہے تو فقط اس امر مین ہے کہ تعلقات مذکورہ حادث ہین یا قدیم ابو محمد عبد اللہ بن سعید القطان اور ایک جماعت تو حدوث کے قایل ہین اور جمہور تعلقات کو قدیم فرماتے ہین چنانچہ شارح عقاید فرماتے ہین انما یصیر احد تلک الاقسام عند التعلقات وذلک فیما لا یزال واما فی الازل فلا انقسام اصلا اسکی تفسیر صاحب خیالی بالمذہب بعض الاشاعرہ کے ساتھ کرتے ہین حیث قال

وچلپی تحریر کرتے ہین وہو عبد اللہ بن سعید القطان وجماعۃ من المتقدمین قالوا ان کلامہ تعالی صفۃ واحدۃ لا تعدد فیہا اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثۃ بحسب حدوث التعلقات اور علامہ چلپی حاشیہ شرح مواقف مین تعلقات مذکورہ کی شان مین وحادث عند ابی سعید وطایفۃ کثیرۃ من المتقدمین فرماتے ہین اور صاحب مسلم الثبوت اپنی منہیہ مین مفصلا فرماتے ہین اعلم ان الاشاعرۃ کلہم یقولون علی ان کلامہ فی الازل واحد لکن جمہورہم علی ان ذلک الواحد باعتبار تعلقہ بشئ علی وجہ مخصوص یکون خبرا وباعتبار تعلقہ بشئ آخر او علی وجہ آخر یکون امرا الی غیر ذلک فہو فی الازل متصف بالقسم من الاقسام بحسب التعلقات واما ابن سعید فمع قولہ بوحدتہ فی الازل یقول انہ لیس متصفا بشئ من الاقسام فی الازل وانما یصیر احدہا فیما لا یزال سو فہم سلیم کی خوبی تو یہ ہے کہ جمہور اور طایفہ ثانی کے قول مین تطبیق کی فکر کیجائے چنانچہ علامہ دوانی شرح عقاید مین بطور تحقیق ارشاد فرماتے ہین فنقول کلام اللہ تعالی ہو الکلمات التی رتبہا اللہ تعالی فی علمہ الازلی بصفۃ الازلی الذی ہو مبدء تالیفہا وترتیبہا وہذہ الصفۃ قدیمۃ وتلک الکلمات المترتبۃ ایضا بحسب وجودہا العلمی ازلی بل الکلمات والکلام مطلقا کسایر الممکنات ازلیۃ بحسب وجودہا العلمی ولیس کلام اللہ تعالی الا مارتبہ اللہ تعالی بنفسہ من غیر واسطۃ والکلمات لا تعاقب بینہا فی الوجود العلمی حتی یلزم حدوثہا وانما التعاقب بینہا فی الوجود الخارجی وہو بحسب ہذا الوجود کلام لفظی وبہذا الوجہ سالم عما یلزم المذاہب المنقولۃ الخ یعنی بتحقیق بعینہ اختلافات مذکورہ مین جاری ہو سکتی ہے یعنی یہ کہہ سکتے ہین کہ تعلقات خاصہ جو کلام نفسی کو عارض ہوتے ہین باعتبار وجود علمی اونکو جمہور قدیم فرماتے ہین اور طایفہ ثانی بلحاظ وجود خارجی حادث کہہ رہا ہے مسامرہ اور شرح فقہ اکبر مین بھی اوسکی تایید موجود ہے والجواب ان اخبار اللہ تعالی لا یتصف ازلا بالماضی والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما یتصف بذلک فیما لا یزال بحسب التعلقات فیقال قام بذات اللہ تعالی اخبار عن ارسال نوح مطلقا وذلک الاخبار موجود ازلا باق ابدا فقبل الارسال کانت العبارۃ الدالۃ علیہ انا نرسل وبعد الارسال انا ارسلنا فالتغیر فی اللفظ الخارجی لا فی المعنی القایم بالذات وہذا کما نقول فی علمہ تعالی انہ قایم بذاتہ تعالی انہ العلم بان نوحا مرسل وہذا العلم باق ابدا قبل وجودہ علمہ انہ سیوجد ویرسل وبعد وجودہ علم بذلک العلم انہ وجد وارسل والتغیر فی المعلوم لا فی العلم کما یوخذ صاحب ... فی الکلام علی العلم والارادۃ انتہی عبارت مسطورہ شاہد ہے کہ کلام باری ازل

میں جملہ تعینات و تعلقات سے منزہ ہے البتہ لایزال یعنی استقبال میں تعلقات موصوفہ کی وجہ
سے تعینات مختلفہ کے لحوق کی نوبت آتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ علم قدیم میں کسی قسم کا تغیر و تبدل
نہیں آسکتا بلکہ جملہ امور بجمیع احوال مختلفہ و تعینات متعددہ و تقیدات متکثرہ غیر محصورہ ازل سے
علم باری میں موجود ہیں البتہ معلومات میں تغیر و حدوث متحقق ہے جسکا خلاصہ وہی ہوا کہ وجود علمی
قدیم اور وجود خارجی حادث ہے چنانچہ اسی مدعا کے ضمن میں حضرت امام العارفین و قدوۃ الواصلین
سمی رسول اللہ مصطفی عباد اللہ منبع فیض نامحدود سر امداد یہ کشف و شہود سر دفتر راسخین امت
سر حلقہ حلقہ بگوشان اتباع سنت سلطان المحققین رئیس المتکلمین ماحی شرک و بدعت حامی شریعت
و طریقہ قیوم ربانی و مقبول سبحانی امامنا و مجتبنا حضرت شیخ مجدد الف ثانی حشرہ اللہ تعالی مع الانبیاء
والصدیقین وجعلنا فی اتباعہ لیوم الدین آمین اپنے مکتوبات میں ارشاد کرتے ہیں صفت العلم او را
سبحانہ صفتی است قدیم و بسیطی است حقیقی کہ ہرگز تعدد و تکثر بآن راہ نیافتہ است اگرچہ باعتبار
تعدد تعلقات باشد زیرا کہ انجا یک انکشافی است بسیط کہ معلومات ازلی و ابدی بہمان انکشاف
منکشف میگردد و جمیع اشیاء را باحوال مناسبہ و متضادہ ایشان کلیۃ و جزئیۃ با اوقات مخصوصہ
ہر کدام دران واحد بسیط دانستہ است و بہمان آن زید را ہم موجود دانستہ است و ہم معدوم
و جنین دانستہ است و صبی و جوان دانستہ است و پیر و زندہ دانستہ است و مردہ و قائم دانستہ
است و قاعد و مستند دانستہ است و متعظم و خندان دانستہ است و گریان و متلذذ دانستہ است
و متالم و عزیز دانستہ است و ذلیل ہم در برزخ دانستہ است ہم در حشرات ہم در جنت دانستہ است ہم
و متلذذات پس تعدد و تعلق نیز دران موطن مفقود باشد چہ تعلق و تعلقات تعدد آنات می طلبد و تکثر
ازمنہ میخواہد الی آخر کلامہ الشریف اور اگر اسکو تطبیق مذکورہ بین الفریقین ناگوار خاطر ہو اور تعارض
ہی کا شوق ہو تو پھر مذہب جمہور اور مذہب ثانی میں سے کیسکی تغلیط کرنی پڑیگی جو کہ سہل امر نہیں مذہب
جمہور کو غلط کہنا تو نہایت ہے کہ محض جسارت بیجا ہے باقی رہا مذہب ثانی سو اوسکے نسبت جو بعض
اعتراضات کتب کلامیہ میں منقول ہیں محققین نے اون سبکے جواب شافی دیے ہیں یہی وجہ ہے کہ
صاحب مقاصد و علامہ وغیرہ مصنفین معتبرین نے مذہب عبد اللہ بن سعید کی بنا پر بعض اعتراضات
مخالفین کا جواب دیا ہے اور دیگر کسی قسم کا انکار نہیں کیا بلکہ مولانا بحر العلوم مذہب مذکور کی نسبت

فرماتے ہیں وقد رایت فی کتب بعض المحدثین انہم حملوا کون ہذا الرای مختارا علاوہ ازین محققین کے
کلام میں یہ امر موجود ہے کہ بجز علم ازلی جملہ صفات حقیقیہ قدرت و ارادہ وغیرہ کے تعلقات حادث ہیں
حتی کہ علم ظہوری یعنی علم تفصیلی کے تعلقات کو حادث فرماتے ہیں شرح مواقف میں ہے فصفۃ العلم
قدیمۃ و واحدۃ و غیر متناہیۃ ذاتا بمعنی سلب التناہی و غیر متناہیۃ تعلقا بمعنی اثبات اللاتناہی فی تعلقہ
بالفعل والارادۃ ایضا کذلک لکن تعلقہا غیر متناہ بالقوۃ کما فی القدرۃ و علی ہذا القیاس الخ شارح
مقاصد کہتے ہیں وجوابہ ان الکلام وان کان ازلیا لکن تعلقاتہ بالاشخاص والافعال حادثۃ بارادۃ
من اللہ تعالی واختیار ۔۔ تو آپ بلا دلیل اوسکی تغلیط کرتی کیونکر عند العقلاء مسموع ہو سکتی ہے اور
اگر کوئی صاحب بلا وجہ اوس مذہب کو متروک و مطروح فرماویں تو ہمکو پھر بھی انشاء اللہ تعالی خطر نہیں
ہمارا مدعا تو فقط یہ ہے کہ کلام نفسی جسکو بسیط حقیقی کہا جاتا ہے اور فی نفسہ انشائیۃ و خبریۃ سے متعالی
مانا جاتا ہے اوسکی ذات میں نہ احتمال صدق ہے نہ احتمال کذب تعلقات عارضہ اور تعینات متاخرہ
کے لحوق کے بعد کہیں انشائیۃ و خبریۃ کی گنجایش نکلیگی اور حکم صدق و کذب اوسکی پر بعد میں جاری
کیا جائیگا چاہو تعلقات مذکورہ کو حادث مانو یا قدیم کہو تو اب اگر کوئی یہ کہے کہ کلام نفسی کا کذب ممتنع ہے
تو اوسکے یہ معنے ہونگے کہ کلام نفسی میں بوجہ بساطت و وحدت و بوجہ عدم تعلق و عدم تصور مطابقت و غیر
مطابقت کذب متصور ہی نہیں ہو سکتا یہ مطلب نہیں کہ معنی کذب بطور تجویز عقلی متصور ہو کر پھر امتناع
ذاتی کا حکم لگایا جاتا ہے مثلا اگر کوئی یہ کہے کہ کذب کے لئے کلام کا وجود ضروری ہے مفردات کا
کاذب ہونا ممتنع ہے تو اسکے نزدیک امتناع کا یہی معنی ہوگا کہ مفردات میں معنی کذب متصور ہی نہیں
ہو سکتے اس کلام کا مطلب ادنی عاقل بھی یہ نہ سمجھے گا کہ جب مفردات میں کذب ممتنع ہوا تو اونکا
صدق واجب ضروری ہوگیا علی ہذا القیاس کلام نفسی کے ممتنع الکذب ہونیکا یہ مدعا ہے کہ اوس میں
کذب متصور ہی نہیں ہو سکتا یہ نہیں کہ اوسکا صادق ہونا بالحدۃ اتہ واجب ہے بلکہ کلام موصوف
کو بلحاظ ذات بالاتفاق نہ صادق کہہ سکتے ہیں نہ کاذب لمامر و جہاں حضرت علماء نے جوانکی عبارات
میں کلام نفسی کو صادق فرمایا ہے تو اونکا مدعا اطلاق صدق بعد التعلق ہے تو اب اونکے ارشاد اور
عرض سابق میں کسی قسم کا تخالف نہیں کیونکہ کلام نفسی کے ممتنع الکذب یعنی غیر متصور الکذب اور نیز
غیر متصور الصدق ہونیکا مصداق تو فقط اوسکی ذات بسیط و واحد ہے اور اتصاف بالصدق

اور ضروری الصدق ہونیکا منشا ر وات مذکور بعد اعتبار تعدد و التحاقات و التعینات ہے جبکا قائل بعض ہوا کہ حضرت
علما ر موصوف بالصدق مرتبہ متاخر کو فرماتے ہین اور عرض سابق مین غیر متصف بالصدق والکذب
مرتبہ مقدم کی نسبت کہا گیا ہے غلا اسنافات اسکے بعد ایک مضمون ضروری قابل توجہ کہ مقاصد کتاب
مین مفید ہونگے سوا اختلافات و شبہات متعددہ کے رفع ہو جانیکا باعث ہو مجملا عرض کرنا ضروری
سمجھتا ہون اگرچہ بعض حضرات کے مناقشہ کا خوف بھی ہے عبارات کتب اور اقوال علماء سے کلام
نفسی کے دو معنی مفہوم ہوتے ہین اور بلا نکیر دونون معنون مین مستعمل ہے اول بمعنی مبدء تکلم اور
منشا ر صدور کلام قایم بذات باری ازلی و قدیم اسکا حال بعینہ علم و قدرت وغیرہ صفات حقیقیہ ذاتیہ
جیسا سمجھنا چاہئے یعنی جیسے مبدء انکشاف کو علم اور مبدء ظہور آثار کو قدرت کہا جاتا ہے ایسا ہی مبدء
تکلم کو کلام نفسی کہتے ہین اور جس طور سے اونکو قدیم اور قایم بذات الواجب الحق اور لا ہین ولا غیر سمجھتے ہین
اوسیطرح اوسکو بھی لا غیر و قدیم و قایم سمجھنا چاہئے دوسرے معنی جسپر کلام نفسی کا اطلاق ہوتا ہے وہ
مدلول و مراد کلام لفظی ہین جسکو مرتب و منظوم نے العلم بھی کہا جاتا ہے بنظر توضیح اسکی ایسی مثال سمجھے
انسان مین نطق ظاہری کا مبدء اور قوت بھی موجود ہے اور جب کسی مضمون کو اوس مبدء کے ذریعہ سے بوسیلہ
الفاظ ظاہر کرنا چاہتا ہے تو بتکلم الفاظ سے پہلے وہ مضمون بالضرور اوسکے علم مین موجود ہوتا ہے اور بتکلم الفاظ
سے مقدم دونون امر ضرور متحقق ہوتے ہین اول کو اول کی اور ثانی کو ثانی کی مثال سمجھ لینی چاہئے اور
ہر دو معنی مذکور مین سے اول کو مثل علم و قدرت وغیرہ صفات حقیقیہ کے موجود اور قدیم فی الخارج سمجھنا
چاہئے اور معنی ثانی کو فقط باعتبار وجود علمی قدیم کہنا چاہئے کیونکہ بنظر فہم معنی اول بر ذات حق تعالی کا
متصف بصفۃ الکلام یعنی متکلم ہونا موقوف ہے جسکو قدیم ماننا ضروری ہے اور معنی ثانی پر واجب تعالی کا
متکلم ہونا موقوف نہین بلکہ خود معنی ثانی کلام نفسی بالمعنی الاول پر موقوف ہین ہان اگر یہ کہا جائے کہ
کلام نفسی بالمعنی الثانی پر ہر ایک مضمون کا ملفوظا بکلام لفظی ہونا موقوف ہے تو بجا ہے کیونکہ یہ امر مسلم ہے
کہ کلام نفسی بالمعنیین مذکورین کلام لفظی سے مقدم ہے اور کلام لفظی اونپر موقوف اور اون دونون
پر دال ہے اور بعینہ کلام مذکور کا علم و قدرت کا سا حال ہے جیسے تحقق انکشاف کو علم حقیقی یعنی مبدء
انکشاف اور وجود معلوم دونون پر اور ظہور آثار کو قدرت حقیقی و مقدورات پر موقوف کہا جاتا ہے ایسیہی
کلام لفظی کلام نفسی بمعنی مبدء التکلم اور کلام نفسی بمعنی مدلول و مراد پر موقوف ہے اور جیسے علم بمعنی مبدء

انکشاف اور قدرت حقیقی کا وجود خارجی قدیم ہے اور معلومات و مقدورات کا وجود خارجی حادث ہے
ایسا ہی کلام نفسی جسکو مبدء تکلم کہئے خارج مین قدیم اور موجود ہے اور کلام نفسی جسکو مدلول و مراد و موضوع
لہ الفاظ کا کہئے اپنے وجود خارجی مین حادث اور غیر قدیم ہے البتہ باعتبار وجود علمی قدیم کہنا مسلم ہے
تمام اور یہ مطلب فہیم و منصف کے نزدیک محتاج دلیل نہین معلوم ہوتا مگر احتیاطا دو چار عبارتین بابت
ثبوت ہر دو معنی مذکور نقل کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے محقق دوانی رحمہ اللہ علیہ شرح عقاید مین فرماتے
ہین اور یہ عبارت عنقریب معروض بھی ہو چکی ہے اذا تمہد ذلک فنقول کلام اللہ تعالی ہو الکلمات
التی رتبہا اللہ تعالی فی علمہ الازلی بصفۃ الازلی الذی ہو مبدء تالیفہا و ترتیبہا و ہذہ الصفۃ قدیمۃ
وتلک الکلمات المترتبۃ ایضا بحسب وجودہا العلمی ازلی بل الکلمات و الکلام مطلقا کسایر الممکنات
ازلیۃ بحسب وجودہا العلمی ولیس کلام اللہ تعالی الا ما رتبہ اللہ تعالی بنفسہ من غیر واسطۃ والکلمات لا
تعاقب بینہا فی الوجود العلمی حتی یلزم حدوثہا وانما التعاقب بینہا فی الوجود الخارجی وہو بحسب ہذا الوجود
کلام لفظی انتہی۔ عبارت مذکورہ سے ہر دو معنی سابقہ کلام نفسی ظاہر ہوتے ہین جملہ بصفۃ الازلی
الذی ہو مبدء تالیفہا و ترتیبہا و ہذہ الصفۃ قدیمۃ معنی اول پر دال ہے اور جملہ کلام اللہ تعالی
ہو الکلمات التی رتبہا اللہ تعالی فی علمہ [illegible] اور جملہ ولیس کلام اللہ تعالی الا ما رتبہ اللہ تعالی
بنفسہ الخ معنی ثانی کے لئے دلیل ظاہر ہے علاوہ ازین عبارت مسطورہ سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ
ہر دو معنی پر اطلاق قدیم درست ہے مگر اول کا وجود خارجی بھی قدیم ہے اور معنی ثانی کا وجود علمی
قدیم ہے اور وجود علمی مین ترتیب یعنی تقدم و تاخیر ہرگز متحقق نہین اس عبارت محقق کی علامہ
شہاب مشہور بہ خفاجی بھی حاشیہ بیضاوی مین تصدیق فرماتے ہین وقال الدوانی مبدأ
الکلام النفسی فینا صفۃ تمکن بہا من نظم الحروف و ترتیبہا علی ما ینطبق علی المقصود وہی صفۃ
ضد الخرس مبدء للکلام النفسی الخ و ہذا مما لا محذور فیہ علی ہذا القیاس حضرت مولانا بحر العلوم نے
شرح سلم العلوم مین بوضاحۃ و صراحۃ کے ساتھ مدعائے احقر کی تصدیق و توثیق فرمائے ہین
الا انہ یشکل بالکلام فانہ صفۃ قارۃ قطعا من دون ارتیاب فیلزم استکمال الباری عز و جل بحادث
لکن الحق غیر خاف فان ہناک امرین احدہما بہ یقدر علی تالیف الکلام و یقابلہ الخرس والآخر صفۃ
الکلام القایم و یقابلہ السکوت فالامر الاول صفۃ کمالیۃ للذات و ہو نفس ذاتہ والصفۃ الاخری

متفرعة عن الاولى وهي تابعة لها واستحالة الاستكمال متناهي في الصفات الاولى الذاتية
فتامل فيه فانه موضع تامل انتہی اس ارشاد سے صراحۃً جیسا یہ مفہوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی پر معنی
مذکورہ احقر یہ صادق آتی ہے ایسا ہی یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ معنی اول یعنی مبدء تالیف و صفت
ذاتی قدیم مکمل ذات وعین ذات باری ہے اور کلام بالمعنی الثانی اوسکے تابع اور اوس پر متفرع
اور غیر ذات باری ہے نہ اوسکو صفات ذاتیہ میں شمار کر سکتے ہیں نہ استکمال میں دخل دیسکتے
ہیں بلکہ مثل معلومات ومقدورات باری صفت ذاتی پر متفرع ومغایر عن الذات اور غیر مکمل کہنا
بجا ہوگا وہو المطلوب اور سنئے مقتدائے شریعت وطریقت رہنمائے معرفت وحقیقت عالم ربانی
حضرت شیخ مجدد الف ثانی رحمہ اللہ علیہ علی اتباعہ ارشاد فرماتے ہیں بدان اسعدک اللہ تعالی
کہ صفات واجبی جل شانہ در رنگ ذات او تعالی بیچون وبیچگون اند وہمہ بسائط حقیقیہ اند مثلاً علم
یک انکشاف بسیط است کہ معلومات ازل وابد بہمان یک انکشاف منکشف میگردد ویک
قدرت کاملہ بسیط است کہ مقدورات اولین وآخرین بوسیلۂ آن بوجود می آیند ویک کلام
بسیط است کہ از ازل تا ابد بہمان کلام گویا است علی ہذا القیاس سایر الصفات الحقیقیۃ انتہی
دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں وہمچنین یک کلام بسیط است کہ از ازل تا ابد بہمان یک کلام گویا
اگر امر است از ہمانجا ناشی است واگر نہی است ہم از انجا اگر اعلام است ہم از انجا ماخوذ است
واگر استعلام است ہم از انجا اگر تمنی است ہم از انجا مستفاد است واگر ترجی است ہم از انجا
الی آخر کلامہ الشریف ۔ اور یہی مضمون حضرت شیخ علیہ الرحمہ نے چند جا بیان فرمایا ہے اس سے
ہی معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی صفت بسیط ہے اور ازل سے ابد تک وہ صفت بسیط حقیقی بجنسہ
موجود ہے اور اوسکے ذریعہ سے ذات باری متکلم ہے اور امر اور خبر وغیرہ جملہ اقسام کلام اوسی
صفت بسیط حقیقی سے مستفاد وماخوذ ہے جس سے صاحب فہم سلیم سمجھ سکتا ہے کہ اس کا
مصداق وہی مبدء تکلم مذکورہ سابق ہے تلویح میں کلام نفسی کی شان میں موجود ہے وہی صفۃ
قدیمۃ منافیۃ للسکوت والآفۃ لیست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الی الامر والنہی والاخبار
ولا تتعلق بالماضی والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات کالعلم والقدرۃ
ہذا الکلام اللفظی الحادث المولف من الاصوات والحروف القایمۃ بمحالہا یسمی کلام اللہ تعالی

والقرآن علی معنی انہ عبارۃ عن ذلک المعنی القدیم انتہی عبارت مذکور بھی اسی جانب مخبر ہے کہ کلام نفسی سے
مراد مبدء تکلم ہے کیونکہ منافیۃ للسکوت والآفۃ اور تشبیہ بالعلم والقدرۃ بے تکلف اوس پر صادق آتا ہے
چنانچہ علامہ چلپی اوسکی توضیح اس طرح فرما رہے ہیں **قولہ** عبارۃ عن ذلک المعنی القدیم قیل معنی کونہ عبارۃ
عنہ انہ دال علیہ عقلاً دلالۃ الاثر علی المؤثر وعلی مبدئہ فان النطق الظاہری فی الانسان کما یدل علی مبدئہ
المغایر العلم والقدرۃ والارادۃ کذلک الکلام اللفظی فی الباری تعالی یدل علی مبدء المغایر لسایر الصفات
انتہی دیکھئے اس کلام سے بالتصریح کلام نفسی بالمعنی الاول کا ثبوت ہوتا ہے اور دیکھئے ملا خسرو عبارت
مذکورہ تلویح کی شرح میں کس تصریح کے ساتھ کلام نفسی کے معنی اول کو بیان فرما رہے ہیں **اقول** ۔
لیس معنی کونہ عبارۃ عنہ انہ عینہ کما قال بعد ہذا ان القرآن عبارۃ عن ہذا المولف المخصوص النحو عبارۃ
عن القواعد المخصوصۃ وذلک ظاہر ولا انہ دال علیہ بالوضع لان المدلول الوضعی لہ ہو المعانی الوضعیۃ
الحادثۃ بل معناہ انہ دال علیہ عقلاً دلالۃ الاثر علی مبدئہ فان النطق الظاہری فی الانسان کما یدل
علی مبدء لہ مغایر العلم والقدرۃ والارادۃ کذلک فی الباری تعالی یدل الکلام اللفظی علی مبدء لہ مغایر لسایر الصفات
انتہی بالجملہ عبارات کتب سے صراحۃً یا اشارۃً یا مرتبۃ واضح ہوتا ہے کہ کلام نفسی سے مراد مبدء تکلم یعنی المذکور
ہے علاوہ ازین حضرات متکلمین کا یہ فرمانا کہ کلام نفسی صفت واحد بسیط حقیقی قایم بذات الباری ہے اسی
پر دال ہے کہ کلام نفسی کی حقیقت مبدء موصوف ہے باقی رہے معنی ثانی جسکو مدلول و موضوع للالفاظ کہا
جاتا ہے سو وہ معنی بھی عبارات علمائے معتبرین سے بالتصریح ثابت ہیں کلام محقق دوانی مرقوم بالا ہے
ملاحظہ فرمائیے کہ معنی مذکور پر دال بالتصریح ہے شرح مواقف میں مذکور ہے فاذن ہو ای المعنی النفسی
الذی یعبر عنہ بصیغۃ الامر والنہی والخبر صفۃ ثالثۃ ظاہر ہے کہ الفاظ امر وخبر معنی موضوع لہا کے لئے معبر ہوا کرتے ہیں
مبدء تکلم کے لئے اوسکو معبر نہیں کہہ سکتے دوسرے موقع میں شارح موصوف فرماتے ہیں وہو المعنی
القایم بالنفس الذی یعبر عنہ بالالفاظ ونقول ہو الکلام حقیقۃ الخ اس عبارت کی شرح میں علامہ چلپی
تعبیر میں تاویل وتکلف کرینگے بعد اسکا مصداق کلام نفسی بالمعنی الاول کو بتلاتے ہیں مگر آخر میں ولا
یخفی ان المفہوم من ظاہر کلامہم ہو ان النفسی مدلول للفظی وان کان لا یخلو من الاشکال فرما کر
ہیں شارح مقاصد صراحۃً فرما رہے ہیں ۔ الوجہ الثانی ان من یورد صیغۃ امر ونہی او نداء او اخبار او استخبار
او غیر ذلک یجد فی نفسہ معانی ثم یعبر عنہا بالالفاظ التی نسمیہا بالکلام الحسی فالمعنی الذی یجدہ فی نفسہ

دیدور فی نفسہ دلالۃ اختلاف بالعبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ولیت مدالتکلم حصولہا
فی نفس السامع لیجری علی موجبہا ہوالذی تسمیہ کلام النفس وحدیثہا انتہی دیکھئے حضرات یجیئی نفسہ
دیدور فی نفسہ اور جملہ ویقصد المتکلم حصولہا فی نفس السامع لیجری علی موجبہا سے کس وضاحت وصراحت کے
ساتھ معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی کے معنی ثانی مراد ہیں عبارت حقیقۃ وواقعت شریفہ در طریقہ حضرت
امام ربانی اپنے مکتوبات میں رقم فرماتے ہیں قرآن کلام خداست جل سلطانہ کہ بلباس حرف وصوت
در آوردہ بر پیغمبر علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ والسلام منزل ساختہ است وعباد را بآن امر ونہی فرمودہ چنانچہ
ما کلام نفسی خود را بتوسط کام وزبان در لباس حرف وصوت در آوردہ ظاہر میسازیم ومقاصد خفیہ خود را
در عرصہ ظہور می آریم ہمچنین حضرت حق سبحانہ کلام نفسی خود را بے توسط کام وزبان بقدرت کاملہ خود بلباس
حرف وصوت عطا فرمودہ بر عباد فرستادہ است واوامر ونواہی خفیہ خود را در ضمن حرف وصوت آوردہ بر
منصہ جلوہ دادہ است۔ ظاہر ہے کہ لباس حرف وصوت کلام نفسی یعنی معنی ثانی کو عطا ہوتا ہے جو معنی
اول کو لباس وصوت سے کیا علاقہ بلکہ یوں کہئے کہ معنی اول یعنی مبدء کلام وقدرت علی التکلم سبب
اعطاء لباس یا معطی لباس ہے ایسے ہی اطلاق اوامر ونواہی صریح اسپر دال ہے کہ کلام نفسی سے دن
وہ اول کلام مراد ہے معنی اول کو سب جانتے ہیں کہ نہ امر ہے نہ خبر کلام اور دیکھئے شارح عقاید فرماتے
ہیں فالقلیل ہذا انما یصدق علی الکلام اللفظی دون الکلام النفسی اذ السکوت والخرس انما ینافی
التلفظ قلنا المراد السکوت والآفۃ الباطنیتان بان لا یدبر فی نفسہ التکلم او لا یقدر علی ذلک فکما ان
الکلام لفظی ونفسی فکذا ضدہ اعنی السکوت والخرس عبارت مسطورہ میں بنظر غور جملہ لا یدبر فی نفسہ
التکلم معنی ثانی پر اور جملہ او لا یقدر علی ذلک کلام نفسی بالمعنی الاول پر دال ہے علاوہ ازیں کتب کلام
میں کلام نفسی کے بیان میں لسان حال یا مروجی یہ خبر یجد من نفسہ معنی ثم یدل علیہ بالعبارۃ او الاشارۃ
اور الکتابۃ فرمانا اور کلام نفسی کے امثلہ میں شعر مشہور ان الکلام لفی الفواد وانما آخرہ اور
ارشاد فاروقی انی زورت فی نفسی مقالۃ اور قول اہل عرف ان فی نفسی کلاما اریدان اذکرہ لک کا
پیش کرنا اہل فہم کے نزدیک معنی الثانی کے ثبوت پر حجۃ قاطع ہے ایسے ہی معتزلہ کا ثبوت کلام
نفسی میں انکار وخلاف کرنا معنی اول کی دلیل اور کلام نفسی کو اہل سنت کا ضروری التصدیق فرمانا
معنی ثانی کے ثبوت کی حجۃ ہے کیونکہ معتزلہ اگر منکر ہیں تو ظاہر ہے کہ معنی اول یعنی مبدء تکلم کے

منکر ہیں مدلولات وضعیہ الفاظ کے منکر نہیں مدلولات الفاظ کا موجود فی علم الباری ہونا سب کو مسلم ہے
علی ہذا القیاس متصف بالصدق ہونا مبدء پر ہرگز صادق نہیں آسکتا اسکا تحقق ہوگا تو معنی ثانی
یعنی مدلولات الفاظ میں ہوگا علی ہذا القیاس کلام نفسی کو شامل دیگر صفات ذاتیہ میں والا ہونا
ثبوت معنی اول پر دلیل کافی ہے کون نہیں جانتا کہ مدلولات وضعیہ الفاظ مثل معلومات باری تعالیٰ
مغایر عین الذات ہیں بالجملہ تصریحات واشارات کتب وقرائن وشواہد مثل اسکے بکثرت سے ہر دو معنی مرقومہ
کے موید موجود ہیں کہ عاقل کو گنجایش انکار معلوم نہیں ہوتی سو بحمد اللہ اس تحقیق سے یہ خوب
ثابت ہوگیا کہ اطلاق کلام نفسی کبھی مبدء تکلم پر کیا جاتا ہے اور کبھی مدلولات الفاظ بالمعنی المعلوم میں
استعمال کیا جاتا ہے تو اب بہت سے نزاع وخلافات جو ظاہر عبارات کتب سے مفہوم ہوتے ہیں در
بالا تحقیق حق اکثر صاحبو نکو موجب خلجان بلکہ منشاء غلط فہمی خطا بنجاتے ہیں مدلولات طے ہوگئے دیکھئے
اول اسی امر میں باہم نزاع ہو رہا ہے کہ کلام لفظی جو بالاتفاق کلام نفسی پر دال ہے تو یہ دلالت عقلی
ہے یا وضعی جسکو جو محل اپنے مفید معلوم ہوتا ہے وہ اسپر چلا جاتا ہے مگر اقوال علماء مصنفین کتب
کلامیہ میں دونوں کے موید برابر موجود ہیں لیکن جب ہر دو معنی مرقومہ بالا کو مسلم کیجئے تو یہ حقیقۃ الامر
منکشف ہو جاتی ہے اور اقوال علما میں تطبیق بھی معلوم ہوتی ہے کیونکہ جس نے دلالۃ عقلی کو
تسلیم کیا ہے اوسکے نزدیک کلام نفسی المعنی الاول مراد ہے اور جو دلالۃ وضعی کو حق بتلاتے ہیں
اونکے نزدیک مدلول الفاظ یعنی کلام نفسی بالمعنی الثانی ہی ظاہر ہے کہ کلام لفظی مبدء تکلم پر بطرز
پر دال ہے جیسے افعال حق تعالیٰ شانہ اوسکے علم وقدرۃ وحکمت پر دال ہیں اوسکو کون عاقل دلالۃ
وضعی کے ساتھ تعبیر کرسکتا ہے اور مدلولات الفاظ جنکو قضایای عقلیہ کہئے اونکی نسبت کلام لفظی کو
دال بدلالۃ العقلی کون فہیم کہہ سکتا ہے مولوی عبد الحکیم حاشیہ شرح عقاید جلالی میں فرماتے ہیں فالکلام
اللفظی دال علی النفسی الذی ہو المعانی دلالۃ الموضوع علی الموضوع لہ وعلی مبدء دلالۃ الاثر علی المؤثر
انتہی اس ارشاد سے ہر دو معنی کلام نفسی مرحسنہ احقر اور ایک پر الفاظ کی دلالۃ وضعی اور دوسرے پر
عقلی بالتصریح معلوم ہوتی ہے تو اب ضرور ہوا کہ جو کوئی اس امر میں گفتگو کرے پہلے کلام نفسی کو وجو
دو کلی مراد ہو متعین کرلے بلا تعیین منشاء نزاع واختلاف کے جانا سب کو معلوم ہے کہ کیسا امر ہے اور
دیکھئے معتزلہ نے جو کلام باری تعالیٰ کے ازلی ہونے پر کہا ہے کہ اگر ازل میں بصیغہ ماضی خبر دیجاتی

توکذب محال لازم آئیگا اوسکے جواب مین شارح مقاصد وغیرہ نے فرمایا ہے والجواب ان کلامہ فی الازل لایتصف بالماضی والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما یتصف بذلک فیما لایزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنۃ والاوقات پہر اس جواب کی نسبت فرماتے ہین وتحقیق ہذا مع القول بان الازلی مدلول اللفظی عسیر جدا وکذا القول بان المتصف المعنی وغیرہ انما ہو اللفظ الحادث دون المعنی القدیم بیان بہی اگر معنیین مذکورین کا لحاظ کیا جائے تو انشاء اللہ عسر مذکور بسہل بیسر ہوجائے کیونکہ جس نے کلام نفسی کو متصف بالماضی وغیرہ نہین کہا اور کلام لفظی کو ان امور کے ساتھ متصف کہتا ہے تو اوسکے مراد کلام نفسی بالمعنی الاول ہے معنی ثانی اوسکی مراد نہین اور مدلول سے مراد مدلول عقلی ہے نہ مدلول وضعی تو اب یہ خلجان نہین ہوسکتا کہ دال کے متصف بالمعنی والاستقبال ہونے اور مدلول کے غیر متصف ہونیکی صورت کیونکر ہوسکتی ہے ہان اگر مدلول وضعی یعنی کلام نفسی بالمعنی الثانی مراد ہوتا تو پہر اعتراض مذکور بیشک پیش آتا علی ہذا القیاس بہت سے خلجان فرق مذکور کی وجہ سے مرتفع ہوجاتے ہین کما لایخفی علی الماہر بلکہ ہمارے نزدیک تو فقط یہی امر کہ فرق مذکور کیوجہ سے اس قسم کے شبہات کا جواب باسانی ہوسکتا ہے اور بہت سے امور متعارض منطبق ہوجاتے ہین اوسکی صحت وتسلیم کے لئے دلیل کافی ہے چہ جائیکہ تصریحات علما بہی اوسکی مثبت ومؤید ہون اور تعلقات کلام نفسی جنمین بایک قسم کا اجمال وابہام تہا فرق مذکور مین تدبر کرنے سے بخوبی سمجہ مین آسکتے ہین معنی اول کلام نفسی کا تعلق تو بعینہ ایسا ہوگا جیسا علم وقدرۃ وغیرہ کا تعلق معلومات ومقدورات کے ساتھ ہوتا ہے اور معنی ثانی کلام موصوف کا تعلق اپنے متعلقات کے ساتھ ایسا سمجہنا چاہئے جیسا مدلولات وضعیہ کو اپنے اپنے دال کے ساتھ ہوتا ہے بلکہ جمہور اور عبداللہ بن سعید وغیرہ مین جو در بارہ قدم وحدوث تعلقات کلام نفسی نزاع مذکور ہوچکا ہے بہت سہولت سے انشاء اللہ دونون مین تطبیق اسطور پر ہوسکتی ہے کہ عبداللہ بن سعید معنی اول کے تعلق کو حادث فرما رہے ہین اور حضرات جمہور معنی ثانی کے تعلق کو قدیم کہتے ہین مگر یہ ضرور ملحوظ رکہنا چاہئے کہ کبہی قدم باعتبار وجود خارجی ہوتا ہے اور کبہی باعتبار وجود علمی کما مر علی ہذا القیاس قدم چند معانی مین مستعمل ہے کما سیاتی فلا تتوہم ایتوہم اور سوا اوس تحقیق کے جو احقر پہلے عرض کرچکا ہے یہ دوسری تطبیق ہر دو مذہب مین بخوبی جاری ہوسکتی ہے اور صاحب ذہن مستقیم کو بعد تدبر معلوم ہوسکتا ہے کہ شرح مواقف وشرح مقاصد

ومسلم الثبوت وغیرہ مین جو جمہور کی طرف سے عبداللہ بن سعید پر اعتراضات نقل کرکے بعد اونکے جوابات بیان کئے ہین اوس سے یہ طریقہ اخصر واحسن ہے کہ اعتراضات مذکورہ کو تسلیم کرکے یہ دیون کہا جائے کہ یہ جملہ اعتراضات جب واقع ہوتے ہین کہ عبداللہ بن سعید کی مراد کلام نفسی بالمعنی الثانی ہو اور اوسکی تعلقات کو متاخر بالزمان فرماتے ہون اور معنی اول جب اونکی مراد ہون چنانچہ معروض ہوچکا ہے تو پہر یہ اعتراضات اون پر ہرگز عاید نہین ہوسکتے جس سے جمہور کی تائید مین اونپر اعتراضات کئے ہین حق یہ معلوم ہوتا ہے کہ اوسکو فہم مراد عبداللہ بن سعید مین لغزش ہوئی فتدبر وتامل مگر مجہکو یہ نظر آتا ہے کہ احقر کے معروضات کی تصدیق تو کوئی بیچارہ منصف ہی کریگا اکثر صاحب مواخذات لفظی تعجب کام لینگے اور کیا عجب ہے جو یہی فرما دین کہ ذات خالق کائنات کے لئے دو کلام نفسی کسی نے اب تک نہ کہین ہین مگر اہل انصاف جانتے ہین اول تو احقر نے جو کچہ عرض کیا ہے محض اکابر کے حوالہ سے نقل کیا ہے دیکہئے بعض عبارات معنی اول کی دلیل ہین تو بعض معنی ثانی کی حجت ہین اور بعض عبارات سے دونو معنی ثابت ہوتے ہین کما مر تو اب ہمکو کسی کو جو کچہ کہنا ہو اون اکابر کو کہے تا ہم بہی برا ہو گا کام بہی بڑا نکلیگا دوسرے کس نے کہا ہے کہ باری جل مجدہ کے لئے دو کلام حقیقی نفسی صفۃ ذاتی قدیم وقایم بذاتہ موجود ہین ہمنے تو فقط یہ عرض کیا تہا کہ حسب ارشاد علما کلام نفسی دو معنون مین مستعمل ہے سو ایک کو تو ہمین صفۃ حقیقی وازلی وذاتی کہئے اور دوسرے کو صفۃ ذاتی وازلی نہ کہئے بلکہ پہلے معنی کے لئے تابع اور دال اور اثر سمجہئے چنانچہ اسی بناء پر کلام لفظی کو کلام باری کہتے ہین علاوہ ازین یہی ہر دو معنی جو حسب بیان احقر انسان مین بہی موجود ہین اونمین یہ نسبت ظاہر ہے اور سب جانتے ہین کہ دال پر مدلول کا اطلاق شایع ہے اور ایک کی صفۃ دوسرے کے لئے ثابت کرنے مین کوئی دشواری نہین واجراء صفۃ الدال علی المدلول شایع مثل صمت ہذا المعنی وکتبتہ وقراتہ مقاصد وغیرہ مین موجود ہے تو بیشک یہ ممکن ہے کہ معنیین مذکورین مین سے ایک کو حقیقی دوسرے کو مجازی کہئے یا دونون معنی پر کلام نفسی کو مقول بالاشتراک کہئے تو اس مین کچہ خرابی نہین خرابی تو جب ہوتی کہ دونون معنون کو حق تعالے کے لئے صفۃ ذاتی کہتے اور صفات ذاتیہ آٹہ کی جگہ نو ہوجاتین اگر بوجہ علاقہ مذکورہ کوئی قایل صمت علم زید یا شاہدت قدرۃ یا رایت سرور زید کہے تو یہ کہنا عقلاً ونقلاً سبکے نزدیک درست ہے تو کیا اس قول پر یہ اعتراض

کرنا عند العقل صحیح سمجھا جائیگا کہ امور مذکورہ کے دوسرے معنی جنکی وجہ سے اونکو مشاہد و مسموع کہہ سکین کسی نے نہ لئے تھے قایل مذکور اگر معنی اصلی کے اعتبار سے علم و سرور وغیرہ کو مشاہد و مسموع کہتا تو اعتراض بجا تہا معنی مجازی یعنی اونکے آثار کیوجہ سے مسموع و مشاہد کہنے مین کیا حرج ہے علی ہذا القیاس کلام نفسی بالمعنی الاول کیوجہ سے اگر کلام نفسی کو الفاظ کے لئے مدلول وضعی کوئی کہے یا وجود خارجی مین حدوث کا قایل ہو تو اوسکا تخطیہ کرنا مین صواب ہے یا معنی ثانی کے لئے معنی اول کے احکام ثابت کرے تو اوسکی تغلیط صحیح ہے ہم خود اوسکی تغلیط کرچکے ہین ہمارا مدعا فقط یہ ہے کہ صفت ذاتی تو فقط معنی اول یعنی مبدأ تکلم ہے اور معنی ثانی کو کلام نفسی بوجہ تعلق معلوم کہا جاتا ہے یعنی جیسے کلام لفظی کو اسوجہ سے کہ کلام نفسی پر دال ہے کلام باری کہا جاتا ہے ایسے ہی کلام نفسی بالمعنی الثانی چونکہ کلام نفسی معنی اول پر دال ہے کلام نفسی کے ساتھ تعبیر کیجاتی ہے کیونکہ مدلول کلام لفظی ہونے مین دونون معنی شریک ہین سو اس اشتراک کیوجہ سے اور نیز اس وجہ سے کہ اوسکا وجود خارج مین نہین بلکہ مثل مدلولات الفاظ فقط وجود علمی ہے معنی ثانی کو بھی کلام نفسی کہنا قرین صواب ہے بالجملہ کلام نفسی بالمعنی الثانی کو بمقابلہ کلام لفظی کلام نفسی کہا جاتا ہے معنی اول کی نسبت کلام نفسی کہنا مناسب نہین ان جملہ امور کے بعد بھی اگر کوئی تحقیق نہ مانے تو یہ یاد رہے کہ معنی اول کو کلام نفسی کہنے مین تو انشاء اللہ کوئی انکار پیش نہ کرسکیگا اور معنی ثانی کو اگر کسی طور سے منتفی کیا جاویگا تو ہمکو کچھ مضر نہین ہمارا مدعا بوجہ احسن پہر بھی ثابت رہیگا چنانچہ اہل فہم پر روشن ہے جسکا جی چاہے اس چال چل دیکھے علاوہ ازین یہ بھی خوب ملحوظ رکھنا چاہئے کہ ہرچند تحقیق مذکور نے بہت سے امور مین نافع سمجھکر عرض کردی ہے مگر ہمارا اصل مقصود ہرگز اسپر موقوف نہین سو اگر ہم اس سے دست بردار بھی ہوجاوین تو پہر بھی انشاء اللہ ہمکو اپنے ثبوت مدعا مین کوئی دشواری پیش نہین آتی اہل انصاف کو مباحث آیندہ کے ملاحظہ سے اس عرض کی پوری تصدیق ہوجائیگی فانتظروا یا اولی الالباب لیکن اسپر بھی اگر کوئی صاحب معروضات احقر کے تسلیم فرمانے مین متامل یا اوسکے تغلیط کے مدعی ہون تو اونکو لازم ہے کہ اول مصداق کلام نفسی معین فرماوین اوسکے بعد یہ بتلائین کہ اوس مین امتناع کذب ذاتی ہے یا غیری مگر جو ارشاد ہو مدلل ہو اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اوسپر کلام لفظی وضعاً دال ہے یا عقلاً اور فیما بین ہر دو کلام مطابقۃ فی الصدق والکذب کہان ضروری ہے اور کہان نہین اور اختلاف

مذکور جو جمہور اور جماعت متقدمین مین ہم مورد رہا ہے اوسمین حق کیا ہے اور عبارات منقولہ احقر کا کیا جواب ہے یہ نہو کہ ان جملہ امور ضروریہ کو مبہم چھوڑ کر فقط تطابق کلام نفسی و کلام لفظی کے بہروسے پر اول کے امتناع کذب سے ثانی کا امتناع کذب تسلیم کر لیا جائے تا وقتیکہ مصداق کلام نفسی محقق نہو گا اور اوسکے امتناع کذب کا ذاتی یا غیری ہونا ثابت نہ کیا جائیگا اور اوسکی ساتھ کلام لفظی کے تطابق کی کیفیت معلوم نہوگی اوس وقت تک استدلال مذکور سے کذب کلام لفظی کا امتناع ذاتی ہرگز قابل قبول نہوگا۔

مقدمہ پنجم

امر پنجم یہ ہے کہ لفظ قدیم کا استعمال تین معنون مین ہوتا ہے اور اسیطرح حادث کو قیاس فرمائیے اول عدم مسبوق بالغیر جسکو قدیم ذاتی کہئے دوسرے عدم مسبوق بالعدم جسکو قدیم بالزمان کہتے ہین تیسرے جس شے کا زمانہ وجود کسی شے کے زمانہ وجود سے جب جانب ماضی مین زاید ہوگا اوسکو بھی قدیم کہتے ہین اور قدیم بالاضافہ سے تعبیر کرتے ہین جیسا یون کہئے کہ الاب اقدم من الابن شارح مقاصد لکھتے ہین ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو بمعنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث كونه اقل الى اخر ما قال اسیکے موافق شرح فقہ اکبر مین مرقوم ہے فان القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المتقدم على غيره فيقال هذا قديم للعتيق وهذا حديث للجديد لا في القدم الذي لا يسبقه العدم ففي التنزيل قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم انتہی مختصراً۔ تفسیر وغیرہ مین متعدد مواقع مین موجود ہے کہ لفظ قدیم بالزمان ہی مین مستعمل نہین بلکہ قدیم اضافی پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے تو اب مقتضاء فہم یہ ہے کہ فقط کسی امر کی نسبت اطلاق قدیم دیکھکر قدیم حقیقی کا اعتقاد نہ جما بیٹھین بالخصوص جس موقع مین قرائن عقلیہ یا نقلیہ موید مرجح معنی اضافی ہون یا قدیم حقیقی مراد لینے مین دلایل عقلیہ و نقلیہ کا خلاف لازم آتا ہو تو پہر ضروری ہوگا کہ لفظ قدیم کے معنی حقیقی چھوڑ کر معنی اضافی مراد لئے جاوین اور یہ امر مسئلہ مقصودہ کے علاوہ اون عبارات کی تصحیح مین بھی مفید ہوگا جن عبارات سے معنی ثانی کلام نفسی کے حدوث و قدم

مین تخالف معلوم ہوتا ہے گو اوس تخالف کا رفع دوسری وجہ سے بھی ہم سابق مین بیان کر چکے ہین۔

مقدمہ ششم

مقدمہ ششم

امر ششم قابل لحاظ یہ ہے کہ صدق وکذب کلام لفظی صفات افعال مین داخل ہے صفات ذاتیہ حقیقیہ مین کسی طرح شمار نہین ہو سکتا چنانچہ اسکی تفصیل مقدمہ سیوم مین بھی گذر چکی ہے اور جیسے حکمت وعدل وعبث وسفہ وغیرہ حسب تصریحات مذکورہ مقدمہ سیوم صفات فعلیہ مین ایسے ہی صدق وکذب کلام لفظی بھی عقلاً ونقلاً منجملہ صفات فعلیہ سمجھنی چاہئین کیونکہ صدق وکذب مذکور کلام لفظی کی صفت ہے اور کلام لفظی جمہور اہل سنت بلکہ معتزلہ اور کرامیہ کے نزدیک بھی حادث ومخلوق ہے چنانچہ اسکی تحقیق انشاء اللہ تعالیٰ ابواب آیندہ مین پوری طرح سے عرض کرینگے تو اب صدق وکذب مذکور کے صفات فعلیہ کہنے مین کون متامل ہو سکتا ہے ہان مولف تنزیہ اور اونکے ہم مشرب کلام لفظی کے قدیم وقایم بذات الباری ہونیکی شدومد کے ساتھ مدعی ہو رہے ہین لیکن جب ابواب آیندہ مین ہم اوسکا حدوث بذریعہ عقل ونقل بخوبی ثابت کرینگے تو پہر صدق وکذب کلام لفظی کو وہ بھی ضرور صفات فعلیہ مین بمجبوری شمار فرماوینگے علاوہ ازین اگر بپاس خاطر اہل معقول کلام لفظی کو ہم قدیم بھی تسلیم کر لین تو تعلقات کلام تو پہر بھی حادث ہونگے جنپر مبنای صدق وکذب ہے اور تعلقات حادثہ کا مقدور باری تعالیٰ ہونا خود ظاہر ہے اسلئے صدق وکذب کلام لفظی پہر بھی لامحالہ صفات فعلیہ مین محسوب ہونگے مثلاً دیکھئے صفۃ قدرت کا ذاتی اور قدیم ہونا مسلم ہے مگر پہر بھی اوسکے تعلقات خاصہ کو حادث ومقدور باری کہتے ہین اور تعلقات مذکورہ کی وجہ سے جو صفۃ مثلاً موثریۃ وغیرہ محقق ہوگی اوسکو صفات فعلیہ مین بالبداہۃ شمار کیا جائے گا یہی حال کلام لفظی مین خیال فرمالیجئے نقل مطلوب ہے تو دیکھئے شرح مواقف مین موجود ہے۔

یمتنع علیہ الکذب اتفاقاً اما عند المعتزلۃ فلوجہین الاول انہ ای الکذب فی الکلام الذی ہو عندہم من قبیل الافعال دون الصفات قبیح وہو سبحانہ لا یفعل القبیح وہو مبنا علی اصلہم فی اثبات حکم العقل بحسن الافعال وقبحہا منقیۃ الی اللہ تعالیٰ وستعرف بطلانہ انتہی

میر صاحب علیہ الرحمۃ فرماتے ہین کہ معتزلہ جسکو کلام باری کہتے ہین جو کہ قبیل افعال سے ہے یعنی صفۃ حقیقی ہرگز نہین اوسمین کذب قبیح ہے بلکہ من قبیل الافعال دون الصفات اسبارہ مین نص صریح ہے اور یہ سب بر خلاف

ہے کہ معتزلہ صرف کلام لفظی کو کلام باری کہتے ہین کیونکہ کلام نفسی کے تو صریح منکر ہی ہین تو خلاصہ یہ ہوا کہ کلام لفظی از قبیل افعال ہے نہ از قبیل صفات تو جس صدق وکذب کو اوسکی صفۃ کہا جائیگا وہ بالبداہۃ صفت فعلی ہوگی نہ صفۃ ذاتی ہمارا مطلب اس موقعہ مین فقط یہی ہے کہ صدق وکذب مذکور صفات فعلیہ مین سے ہو وہ تو بحمد اللہ ثابت وظاہر ہو گیا مگر دو باتین ہمارے مفید مدعا عبارت مذکورہ سے اور معلوم ہو گئین اول تو یہ کہ صدق وکذب مذکور کے ثبوت امتناع کے لئے جو کہ صفات فعلیہ مین داخل ہے قبیح وہو سبحانہ لا یفعل القبیح سے استدلال کرنا معتزلہ کا مشرب ہے دوسرے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ امر مسلک اہل سنت کے خلاف اور باطل ہے چنانچہ میر صاحب کا وہو مبنا علی اصلہم وستعرف بطلانہ فرمانا اسکے لئے دلیل شافی ہے سو یہ دونون باتین یاد رکھنے کے قابل ہین۔

مقدمہ ہفتم

مقدمہ ہفتم

امر ہفتم یہ ہے کہ صدور قبایح اور قدرت علی القبایح مین زمین آسمان کا فرق ہے امر اول کو عند اہل السنۃ بہ نسبت ذات خالق الکائنات محال کہا جاتا ہے تو امر دوم مسلمات مین سے ہے سب جانتے ہین کہ ذات تعالیٰ شانہ سے افعال قبیحہ کے صدور کی نوبت نہین آسکتی لیکن افعال قبیحہ کو مثل دیگر ممکنات ذاتیہ مقدور باری جل علا اہل حق تسلیم فرماتے ہین کیونکہ خرابی ہے تو اون کے صدور مین ہے نفس مقدوریۃ مین اصلاً کوئی خرابی لازم نہین آتی اگر ہوتا ہے تو کمال قدرۃ ثابت ہوتا ہے بلکہ امور مذکورہ کو قدرت سے خارج کرنے مین عموم قدرۃ علی الممکنات جو داخل کمال اور مسلمات اہل سنت مین سے ہے باطل ہو جایگا کتب عقاید مین قدرۃ تعالیٰ لعموم سایر الممکنات اور کل ممکن مقدور موجود ہے اور ہر امکان کو مصحح مقدوریۃ کہنا سبکا قول ہے پہر صورت مقدوریۃ قبایح مین موانع ثلثہ مذکورہ امتناع ذاتی مین سے کسی کا تحقق لازم نہین آتا تو اب افعال قبیحہ کو قدرت قدیمہ حق تعالیٰ شانہ سے کیونکر خارج کہہ سکتے ہین البتہ جو امور ایسے ہون کہ اونکے امکان صدور سے انفکاک ذات عن نفسہا یا انفکاک لوازم ذات لازم آئے جیسے اکل وشرب وغیرہ تو اونکو اگر قدرت قدیمہ سے خارج مانئے تو حق ہے کما لا یخفی علی اللبیب بالجملہ قبایح کے صدور کو ممکن بالذات کہنا بجا اور مذہب اہل سنت ہے البتہ بوجہ امتناع بالغیر اونکے تحقق ووقوع صدور کے کبھی نوبت نہین آسکتی جسکا خلاصہ یہ ہوا کہ قبایح تحت القدرۃ داخل ہو کر بوجہ حکمت وعدل وتقدس ممتنع الوقوع ہین یہ ہرگز نہین کہ امور

مذکورہ قدرت ہی سے خارج ہین ورنہ حضرات اشاعرہ خلاف عدل و حکمت کو کیون مقدور باری فرماتے
شرح طوالع مین مرقوم ہے فالمانع من صدورہ عنہ تعالیٰ وجود عدم الداعیۃ والارادۃ الی صدورہ عنہ
لا ان القدرۃ عنہ زایلۃ فہو قادر علی القبیح الا انہ لم یصدرہ عنہ لعدم ارادتہ منہ الی صدورہ لانہ لیس بقادر علیہ
انتہی اس موقع مین اسی قدر پر اکتفا کرتا ہون زیادہ ضرورت نہین دوسرے موقع مین انشاء اللہ تفصیل زاید
عرض کرونگا باقی رہے صفات ذاتیہ مثل علم و قدرۃ یا اونکے اضداد مثل جہل و عجز او محو افعال قبیحہ پر قیاس
کرنا نادانقون کا کام ہے باقی یہ عرض ہے بدیہی بھی ملحوظ رکھنے کے قابل ہے کہ مشتقات کا حمل کسی شیء پر
جبہی صحیح ہو سکتا ہے کہ جب اونکا مبدا شیء مذکور کے ساتھ قایم اور شیء مذکور اوس مبدا کے ساتھ متصف
ہو محض امکان قیام و اتصاف سے حمل مذکور صحیح نہوگا کتب کلامیہ چھوٹی سے لیکر بڑی تک ملاحظہ فرما لیجیے
بالعموم یہ مضمون مرقوم ہے ضرورۃ امتناع اثبات المشتق للشیء من غیر قیام ماخذ الاشتقاق بہ ورنہ فقط
امکان وحصول قدرۃ کی وجہ سے اگر اطلاق مشتقات صحیح ہوگا تو جملہ صلحاء و اولیا بلکہ حضرات انبیا
علیہم السلام کو نعوذ باللہ بسبب فعل قبیح کا چاہو سود بنالو اور کفار و فجار پر بسبب فعل حسن کو چاہو حمل کرلو وہ ہو
باطل بالبداہۃ تحریر مقدمات کے بعد تعیین بحث بھی ضروری ہے تاکہ یہ امر معلوم ہو جائے کہ مسئلہ
کذب مین جو باہم نزاع و خلاف ہو رہا ہے اوسکا منشا کیا ہے تا وقتیکہ اوسکی تعیین معلوم نہوگی دلائل فریقین
کا سقم و صحت بخوبی سمجھ مین نہ آیگا اور صاحب تنزیہ الرحمن نے بوجہ فرط شوق اثبات مدعا اس سے پہلے
کہ منشاء نزاع فریقین کو معین فرماوین اپنے دلائل تحریر فرمانے شروع کردے ہین سو وضح رہے کہ جملہ
فرق اسلامیہ حق تعالیٰ شانہ کے متکلم ہونیکے قایل ہین کیفیت تکلم و حقیقۃ کلام مین مختلف ہونا جدا امر ہے
تا کلام لفظی کے عقود واصد کو سب مقدور باری کہتے ہین بالخصوص اہل سنت وجماعت تو انعقاد کلام
لفظی کو پوری صراحت کے ساتھ بیان فرما رہے ہین کسی قسم کا نزاع ہی نہین البتہ ۱۳ تیرھوین صدی کے
بعض علماء نے یہ خلاف کیا کہ جملہ غیر مطابق للواقع کا عقد و تنزیل قدرت قدیمہ سے خارج ہے یعنی حالت
قیام زید مین تو حق تعالیٰ شانہ جملہ زید قایم کو منعقد و نازل فرما سکتا ہے لیکن حالت قعود زید مین جملہ مذکورہ کا
ارشاد و انعقاد اوسکی قدرت سے خارج اور اوسکی اخبار سے ذات واجب معذور و عاجز ہے اور ایک دوسرے
فریق کا یہ قول ہے کہ اہل سنت کے نزدیک جملہ مذکورہ کے تکلم پر دونون حالتون مین قادر مطلق کی قدرت
مین سر مو تفاوت نہین مگر چونکہ وہ ذات بابرکات اپنے صفات و افعال مین جملہ قبایح سے منزہ اور تمام نقایص

٦٧١٨٨

سے تقدس حق اسلئے کسی کلام غیر مطابق واقع کے تکلم کا ارادہ محقق نہین ہو سکتا اگر بالفرض حضرت آدم علیہ السلام
سے اکل شجرہ یا فرعون لعین سے دعوی ربوبیت محقق نہوتا تو یہی کلام عصی آدم ربہ اور فقال انا ربکم الاعلی کے عقد و تکلم
پر حق تعالیٰ کو ایسی ہی قدرت حاصل ہوتی جیسی اب ہے لیکن بوجہ کمال صدق و حکمت اور بسبب تقاضا
تقدس و رحمت ان جملونکی تکلم کی نوبت نہ آتی محال تھی اور جسقدر کلام مین حق تعالیٰ شانہ کی ظاہر ہوچکی ہین اور
ہونگے تکلم وظہور کی نوبت آگے کو آئیگی سب ضروری الصدق ہین کسی کلام مین بھی اگر کوئی بوجہ احتمال کذب
اوسکی تصدیق و تسلیم مین متامل ہو تو زندیق و ملحد اور اسلام سے خارج ہے خلاصہ نزاع یہ نکلا کہ صدق کے
وجوب اور کذب کے امتناع پر سب متفق ہین مگر حضرت مولانا اسمعیل شہید علیہ الرحمۃ اور انکے اتباع بوجہ ارادہ
و اختیار حق تعالیٰ شانہ صدق کو ضروری اور کذب کو محال فرماتے ہین اور فریق ثانی بوجہ عدم قدرت و مجبوری
صدق باری کو واجب اور کذب کو ممتنع بتلاتا ہے یعنی اونکے نزدیک تو ایزد تعالیٰ نے اپنے اختیار سے صدق
کا التزام اور کذب سے احتراز فرمایا ہے اور انکے نزدیک بوجہ مجبوری و عجز حق تعالیٰ سے صدق صادر
اور کذب متروک ہو رہا ہے اب جو صاحب اس مسئلہ مین خلاف کرین اور اہل حق کی تغلیط و تضلیل پر
کمر باندھین اور اسبارہ مین استدلالات عقلی یا نقلی اپنے مفید مدعا پیش فرماوین تو اول لازم ہے کہ
مقدمات مذکورہ سابقہ اور منشاء نزاع کو ملحوظ رکھین پھر اوسکے مطابق دلائل بیان کرین اور تا وقتیکہ ان جملہ
امور کی رعایت نہ کرینگے بروئے انصاف اونکی بات لایق جواب بلکہ قابل التفات نہوگی وما علینا الا البلاغ
تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جو صاحب کذب کلام لفظی کے ممتنع بالذات ہونے پر استدلال لاوینگے تو
استدلال نقلی بیان کرینگے یا عقلی اگر نقلی ہو تو یہ یاد رہے کہ کسی عالم کے کلام مین یہ نسبت کذب مذکور فقط
لفظ ممتنع یا محال یا غیر ممکن یا غیر مقدور یا لا یصح یا لا یجوز یا لا یتطرق دیکھکر اپنے مدعا کے اثبات کی امید
نرکھین بلکہ کسی تصریح یا قرائن مسلمہ سے یہ بھی ثابت کرین کہ امتناع و استحالہ سے وہ مراد ہے جو کہ ذاتی ہو اور
صحت و امکان وجود کی جو کہ نفی کی گئی ہے اوس سے مراد امکان ذاتی ہے امکان وقوعی نہین اور
سلب مقدوریۃ بہ نسبت قدرت قدیمہ منظور ہے جسکو قدرت بالمعنی الاعم کہیے سلب قدرۃ علی الفعل بمعنی تجلی
نہو جسکو قدرۃ بالمعنی الاخص کہیے چنانچہ ان امور کی تشریح مقدمہ اول و ثانی مین معروض ہو چکی ہے
تا وقتیکہ یہ امور ثابت نہونگے اوسوقت تلک فقط ممتنع یا لا یصح یا لا یمکن یا غیر مقدور وغیرہ سے ہمپر کوئی الزام
قایم نہو سکیگا بلکہ ثبوت امتناع ذاتی فقط ان الفاظ سے خیال خام ہوگا مگر یہ نہو کہ بلا دلیل کذب مذکور کے

امتناع ذاتی کا دعوی کیا جائے بلکہ امرین مذکورین احقر مین سے کسی ایک طریقہ سے امتناع ذاتی کا ثبوت فرمانا ضرور ہے یعنی یا تو یہ امر محقق ہونا چاہیے کہ درصورت کذب کلام لفظی انفکاک ذات یا لوازم ذات عن ذات الملزوم ثابت ہوتا ہے ورنہ یہ کسی دلیل سے معلوم ہو جائے کہ کذب مذکور قدرت قدیمہ فی حد ذاتہ خارج ہے اور بالنظر الی القدرۃ ممتنع التحقق ہے کسی دوسری صفت مثل حکمت و عدل وغیرہ کی وجہ سے ممتنع نہین اور اگر دلیل عقلی ہو تو یہ ضرور ملحوظ رہے کہ درصورت کذب کلام لفظی ذات باریتعالی مین کوئی تغیر اور نقصان لازم آتا ہے یا صفات ذاتیہ مین یا صفات اضافیہ فعلیہ مین جب تلک اس امر کی تعیین نہو گی محض لزوم نقص مطلق سے فریق ثانی کا مدعا یعنی امتناع ذاتی ثابت نہو سکیگا کیونکہ حسب معروضہ سابق نقص فی الصفات الذاتیہ کا اور حکم ہے اور نقص فی الافعال کا دوسرا حکم ہے نقص اول ممتنع بالذات ہے تو نقص ثانی ممتنع بالغیر اسکے سوا یہ بھی ملحوظ رہے کہ کذب کلام نفسی کے ممتنع ہونے کی وجہ سے کلام لفظی کا امتناع ثابت کرین تو یہ بھی بیان فرماوین کہ ہر دو معنی مذکورہ کلام نفسی مین سے کون سے معنی مراد ہین اور اون معنی مین امتناع کذب کیسا ہے ذاتی یا بالغیر انشاء اللہ یہ جملہ امور ملحوظ رکھے تو جملہ استدلالات و اعتراضات فریق ثانی کا ابطال و لغویت ثابت ہو جائیگی عقلیہ ہون یا نقلیہ کما سیاتی مفصلا باقی یہ امر سب پر روشن ہے کہ جو حضرات قضیہ غیر مطابق للواقع کو مقدور باری فرماتے ہین اونکا یہ مطلب ہے کہ باوجود انکشاف واقع اور ادراک عدم مطابقت قضیہ غیر واقعی کا عقد و اصدار قدرت باریتعالی سلطانہ مین داخل ہے یہ مدعا ہرگز نہین کہ بسبب عدم انکشاف واقع امر غیر واقعی کو واقعی سمجھکر جس کو جہل کہتے ہین قضیہ غیر واقعی کا عقد و تنزیل مقدور باری ہے یہ سمجھا ہون بعید کما لا یخفی علی من کان له قلب او القی السمع و هو شہید یعنی مثلا حالت قعود زید مین جناب باری کو اوسکے قعود کا علم تام ضروری ہے اور قضیہ زید قایم کے خلاف واقع ہونیکا بھی پورا پورا انکشاف ہے مگر باوجود اسکے بالقصد والاختیار جملہ زید قایم کا منعقد فرمانا اور لباس حروف و الفاظ عطا کر کے ملایکہ و عباد پر نازل کر دینا ایزد متعال کی قدرت قدیمہ مین داخل ہے یہ نہین کہ حالت قعود زید مین بسبب عدم علم و غلطی انکشاف اوسکو قایم سمجھکر جملہ زید قایم فرما دینا مقدور ہے جسکو صریح کذب فی العلم یعنی جہل کہنا چاہیے اسکی امتناع ذاتی مین کسکو کلام ہے خلاصہ یہ نکلا کہ مابہ النزاع بین الفریقین امکان کذب فی الکلام اللفظی ہے امکان کذب فی العلم ہرگز نہین۔

الباب الاول

اس باب مین حسب وعدہ ہم اپنے دلائل نقلیہ و عقلیہ نقل کرینگے مگر تحریر دلائل سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ درباره تنزیہ و تقدیس حق تعالی شانہ جو کہ سبکے نزدیک مسلم ہے ایک تقریر مفصل بطور تمہید ایسی بیان کر دیجائے جس سے حضرات اہل سنت و جماعت اور معتزلہ وغیرہ کے مشرب مین ہر ایک کو باہم فرق معلوم ہو جائے یعنی اہل سنت جو ذات حضرت ذوالجلال کو جملہ عیوب و نقصانات سے منزہ و مقدس فرماتے ہین اوسکی کیا صورت ہے اور اہل اعتزال وغیرہ نے جو اپنی عقلی تیر چلا کر ثبوت تنزیہ باریکی پردہ مین اہل حق کا خلاف کیا ہے اوسکی وجہ کیا ہے اگرچہ فرق بین المشربین اچھی طرح فہم مین آجائیگا تو کیا عجب ہے۔ وہ متوسط الحال بھی کہ جنکو مضامین علمیہ بالتفصیل سمجھنے مین دشواری ہوتی ہے مطلب کی بات سمجھ جاوین بالتفصیل نہی بالاجمال ہی سہی کیونکہ جملہ اہل علم و فہم پر ظاہر ہے کہ منجملہ علوم کے علم عقاید دشوار اور زیادہ تر قابل اہتمام و احتیاط ہے یہی وجہ ہے کہ علماء اہل سنت کثرهم اللہ تعالی سوادهم نے اسباب مین احتیاط زاید کو کام فرمایا اور بجز دلائل قطعیہ ظنیات کو کبھی درباره عقاید معتبر نہین سمجھا چنانچہ کتب عقاید مین یہ مضمون بصراحت موجود ہے پھر علم عقاید مین بھی بالخصوص وہ مسائل جنکو الہیات سے تعبیر کرتے ہین یعنی جو مسایل ذات و صفات باریتعالی سے متعلق ہین وہ سب سے زیادہ دشوار و دقیق ہین یہی وجہ ہے کہ حکما و فلاسفہ جنکو اپنی عقل پر بڑا ناز تھا ان مسائل مین راہ مستقیم سے بہک گئے حتی کہ بعض تو لاچار ہو کر یہ کہہ اوٹھے کہ الہیات مین عقل عقلا نارسا اور استدلال فضلا نارو ہے رہے علماء سنت اور مقتدایان شریعت اونہون نے بھی ان مسائل مین محض عقل کو ہرگز کافی و معتبر نہین سمجھا اور مبنائے عقاید رائے اور فہم کو نہین رکھا بلکہ اسباب مین آیات و احادیث و اجماع اکابر دین کی اتباع کا سبکو ارشاد فرمایا سو جو لوگ اس روش پر ثابت قدم رہے اور اونہون نے نصوص شرعیہ کے روبرو اپنی فہم کو مبنائے اعتقاد نہ سمجھا اونکا قدم تو لغزش سے محفوظ رہا بلکہ اس اتباع کی برکت سے وہ مضامین خفیہ مشکلہ بھی بتائید الہی اپنے حوصلے کے موافق اون حضرات کی فہم مین جاگزین ہو گئے اور مطابق عقل بھی نظر آنے لگے اور جن لوگون نے اپنی عقل کو اصل معتمد علیہ ٹھیرایا اور اپنے فہم کو نصوص شرعیہ کا تابع نہ بنایا بلکہ احکام شرعیہ قطعیہ مجمع علیہا کو کھینچ تان کر اور تاویلات رکیکہ خلاف رائے سلف صالحین نکال نکال کر اپنی رائے کا تابع بنایا تو ایسے لوگ اپنے اپنے خلاف کے موافق

صراط مستقیم سے دور جا پڑے اور افراط وتفریط مین مبتلا ہوگئے اور مبنی اس خرابی کا فقط یہی ہوا کہ ان
ناعاقبت اندیشون نے مسائل متعلقہ ذات وصفات جیسے مضامین دین مین اپنے علم وفہم کو حجۃ کافی اور
برہان شافی سمجھا اور نصوص قطعیہ اور اجماع اصحاب فخر عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع جیسا چاہیے تہا
نکیا اور اہل حق نے نصوص شرعیہ کے مطالب حسب ارشاد صحابہ کرام شاگردان و مریدان خاص حضرت
رسالتماب علیہ السلام مراد لیکر اونکو تو معمول بہ بنایا اور اصل عقاید ٹہرایا اور اپنی عقل وفہم کو اوس کی
موافق و تابع بنانے مین کوشش فرمائی اور فرق ضالہ نے جیسا عقل سے یہ کام لیا تہا کہ اوسکو اصل
اعتقاد ٹہراکر تاویلات وتحریفات نصوص اوسکے ذریعہ سے تراشی تہین اوسکے مقابلہ مین اہل حق نے
نصوص و اجماع سلف کو منشاء اعتقاد ٹہراکر عقل سے یہ کام لیا کہ جو خدشات عقلیہ قاصر فہم سے لوگون
نے وارد کئے اونکے جوابات شافی تحقیقی والزامی دینے مین عقل کو صرف کیا یعنی فرق مذکورہ نے بزور عقل
مراد اصل نصوص کو تغیر وتبدل کیا تو ان حضرات نے باعانت عقل خداداد مراد ومطالب اصلیہ کا
احقاق واثبات کرکے مخالفین کی زبان بند کرنے مین سعی فرمائی جزاہم اللہ تعالی عنا وعن جمیع خیرالجزا
جسکا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل حق تو بوجہ اتباع نصوص و مطابقۃ اصحاب کرام اصول دین مین باہم متفق رہے
اور فرقہ ثانیہ جنہون نے اپنی نام کی عقل کو اصل دین قرار دیا تہا وہ بوجہ اختلاف رائے اتنے فرقے
ہوگئے کہ خدا کی پناہ جمیع فرق معتزلہ وخوارج وشیعہ وجبریہ وقدریہ وغیرہ اسمین داخل ہین وجہ اسکی
یہی ہے کہ اہل سنت سبکے سب چونکہ نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم اور آپ کے اصحاب کرام کے متبع
ہے تو عقاید دین مین جیسے وہ متحد تھے ایسے ہی ان سبکا بھی وہی ایک مسلک رہا اور اہل ہوا نے
چونکہ بنا معتقد علیہ اپنی عقل اور رائے کو ٹہرایا اور ظاہر ہے کہ عقل عقلا از حد مختلف ہوتی ہے سبکی
عقل یکسان نہین ہوتی اسلئے ہر کسی نے جو اوسکی سمجھ مین مناسب معلوم ہوا کیا اور اوسیکو حق سمجھا
جسکا مآل یہ ہوا کہ بسبب اتباع عقل و اختلاف رائے اسلام مین بہت سے ایسے فرقے پیدا ہوگئے
کہ جنکے اصول وعقاید باہم مختلف ہین مگر حسب ارشاد سرور کائنات علیہ الصلوۃ والتسلیمات فرقہ ناجیہ وہی
ایک فرقہ رہا جسکے بارہ مین آپ نے ما انا علیہ واصحابی فرمایا تہا اور باقی جملہ فرق باطلہ اور ضالہ اور مبتدع
اور اہل اہواء کے ساتھ ملقب ہوئے افسوس ان کم فہمون نے یہ نسمجھا کہ یہ ہمارے نام کی عقل اور قلیل
وحقیر سا علم جسکی نسبت عالم حقیقی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا ارشاد کرتا ہے اور اوسکا رسول جسکی

نسبت حضرت خضر علیہ السلام کا یہ مقولہ منقول فرماتا ہے کہ اے موسی میرے اور آپ کے علم کی حقیقت
علم الہی کے سامنے ایسی ہے جیسے دریا کے مقابلہ مین اوس رطوبۃ کی جو کہ غوطہ دینے سے چڑیا کی
منقار کو لگجاتی ہے سو جب علوم انبیاء علیہم السلام کا یہ حال ہے تو پہر اور ونکی عقل وعلم اون علوم
نامعلوم مین جو کہ ذات بیچون اور اوسکی صفات سے متعلق ہین کیونکر کافی اور لایق اعتماد ہوسکتی ہے
یہی وجہ ہے کہ آجتک کسی نے نہ سنا ہوگا کہ کوئی نبی یا کوئی کتاب ایزد متعال کی طرف سے علم معقول یا
ریاضی یا ہیئت یا طب و ڈاکٹری و زراعت یا سیمیا و کیمیا و تجارت وغیرہ کی تعلیم و سکہلانیکے لیے
دنیا مین آئے ہون بلکہ یہ جملہ فنون اہل عقل نے فہم خداداد کے ذریعہ سے اپنی حاجات کیموافق
ایجاد کئے ہان جسقدر انبیاء علیہم السلام مبعوث ہوئے اور جتنے کتب آسمانی نازل ہوئین سب یہی
تعلیم امور دین وتفہیم اصول شریعۃ وعقاید ملت منظور نظر تہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ فن مذکور جملہ
فنون سے دشوار اور تمام علوم سے مشکل ہے اور عقل انسانی بدون کسی ہادی و رہبر کے اسمین ہرگز
کافی و معتبر نہین ہوسکتے ورنہ یہ کب ہوسکتا ہے کہ خدائے علیم و حکیم وخبیر ورحیم سہل امر کا تو اسقدر اہتمام
فرمائے کہ کتب کثیرہ اور رسل متعددہ غیر عدیدہ اوسکی تعلیم کے لئے وقتا فوقتا اپنے بندون کے پاس
بہیجی اور امور مشکلہ کی تعلیم وتفہیم کے لئے ایک کتاب بہی نازل نفرمائے واقعی ان امور سے ظاہر ہے
اصول دین بالخصوص امور متعلقہ ذات وصفات وہ مشکل امر ہے کہ تعلیم کتب وتفہیم رسل کے بعد بہی
سمجہہ جائے اور گمراہی سے بچ جائے وہ اعلی درجہ کا عاقل و کامل ہے سو فرق باطلہ کی سخت کم فہمی
ہے کہ یہ بہی نہ سمجھے کہ عقل انسان کونسی علم مین کافی ہوسکتی ہے اور کہان کافی نہین ہوسکتی پہر
جب حکماء یونان و عقلائے زمان وموجدان حکمت وہیئت وغیرہ کے عقول ان مسائل مین قابل
اطمینان نہون تو ہم جیسون کو اپنی رائے پر اعتماد کرنا اور مسائل مذکورہ مین اوسکو کافی سمجھنا سراسر
جہالت و حماقت ہے جب یہ امر محقق ہوگیا تو اب ہر ذی فہم سمجھ جائیگا کہ خلاف نصوص شرعیہ
اور مخالف اقوال سلف اپنی عقل صرف سے بظاہر کوئی کیسی ہی عمدہ بات بیان کرے ہرگز قابل قبول
ولایق التفات نہوگی گرچہ ہماری عقل مین اوسکی خرابی نہ آئے اور سراسر صحیح ومطابق عقل معلوم ہو بلکہ
ہماری فہم کا قصور سمجھا جائیگا سو جو کوئی اس طریقہ پر راسخ و ثابت رہیگا تو معتزلہ وخوارج بلکہ فلاسفہ وغیرہ
ملحد و مبتدعین ہوا کے دام تزویر سے محفوظ رہیگا ورنہ اہل سنت وجماعت سے علیحدہ ہو کر ضال ومضل بنجائیگا

اپنے دلمین خوش ہوگا کہ مین حق پر ہون اور عقل کی مطابق کہتا ہون لیکن واقع مین مبتلائے ضلالت
ہوگا چنانچہ اکثر مغروران عقل ناقص شناسون کو یہی خرابی پیش آئی ہے بلکہ فرق باطلہ اسلامیہ ہون
یا غیر اسلامیہ اونکی گمراہی کا منشا اور اصل مبدء یہی امر ہوا ہے توضیح کے لئے ایک دو مثال عرض کرتا
ہون دیکھیے نصوص شرعیہ و دلایل قطعیہ اس امر پر شاہد ہین کہ خالق جملہ کائنات و ممکنات خواہ خیر ہون
خواہ شر بجز ذات پاک وحدہ لاشریک لہ اور کوئی نہین تمام اہل عالم اور اونکے افعال حسنہ و قبیحہ سبکا
خالق وہی جل و عز و ذوالجلال والاکرام ہے اور یہی مذہب جملہ صحابہ خیر الانام و سلف کرام ہے اور عقل
سلیم بھی اسپر گواہ ہے لیکن معتزلہ کی عقل مین اسپر یہ خرابی نظر آئی کہ جب افعال عباد خیر ہون یا شر
مخلوق خداوندی ہوئی اور خود بندے اسکے موجد نہوے تو اب عباد اپنے افعال خیر و شر کی وجہ سے
مدح اور ذم و ثواب و عقاب کے مستحق نہین ہو سکتے اور نہ اونکو مکلف کہہ سکتے ہین جسکا مآل یہ ہوگا کہ جملہ
عباد احکام شرعیہ کے مکلف نرہینگے کیونکہ مدار تکلیف اختیار و قدرت عباد ہے جب اونکے جملہ افعال
خالق جناب باری کو کہا تو اب جو چیز موجود ہوگی محض خلق خداوندی سے موجود ہوگی اور بندہ مجبور محض سمجھا
جائیگا اور یہ امر بدیہی ہے کہ مجبور محض کو کسی امر غیر اختیاری کی تکلیف دینا اور اوسکو مستحق ثواب و عقاب
سمجھنا اور اوسکی ساتھ ایسا معاملہ کرنا صریح مخالف حکمت و رحمت ہے حالانکہ عباد کا مکلف اوامر و نواہی
شرعیہ کا مخاطب ہونا سبکے نزدیک ایسا مسلم امر ہے کہ کوئی انکار نہین کر سکتا تو اب ضرور اس صورت
مین ذات بابرکات خالق کائنات کی نسبت خلاف حکمت و رحمت کا یقین لازم آئیگا [illegible]
کے مکلف ہونے سے انکار کیجئے یا جناب باری عز اسمہ کے افعال کو مطابق حکمت و رحمت و عدالت
کہنے سے دست بردار ہوجیے اور یہ دونون امر ایسے باطل صریح ہین کہ ادنی سے لیکر اعلی تک ہرگز کوئی تسلیم
نہین کر سکتا اسلئے اس خرابی اور شبہ عقلی سے بچنے کے لئے معتزلہ نے بزور عقل یہ عقیدہ تراشا کہ بندہ
خود اپنے افعال اختیاریہ کا خالق و موجد ہے خداے ذوالجلال افعال اختیاریہ عباد کا خالق ہی نہین
جو اسپر بوجہ تکلیف و تعذیب عباد خلاف حکمت یا خلاف عدل و رحمت کا کوئی الزام لگائے یا سر سے
حکمت عباد ہی کو باطل کہنا پڑے اور اہل اعتزال اپنے اس ایجاد بندہ پر بہت خوش ہوئے کہ بظاہر
موجہات عقلی کی جس سے وعدہ و وعید شارع اور اوامر و نواہی شرعیہ بھی حسب قاعدہ تکلیف واجب التسلیم
رہے اور حکمت و رحمت عباد کا مکلف ہونا جائے خود صحیح و درست رہا اور ایدہر خداوند عالم کے دامن جلال

تک خلاف حکمت وغیرہ کے گرد بھی نہ پہونچی اور اسی خیال پر ایسے اڑے کہ ارشادات قرآنی مثل واللہ
خلقکم وما تعملون اور خالق کل شیء وغیرہ اور تصریحات حدیث اور اجماع اصحاب و جملہ سلف کو جو صراحۃ
اسپر دال ہے کہ افعال عباد خیر ہون یا شر سبکے سب مخلوق خداوندی ہین اپنے اس نام کے عقل کے
بہروسے پس پشت ڈالدیا ان کم فہمون نے یہ بھی نہ سمجھا کہ اس صورت مین اول تو نصوص قطعیہ اور
اقوال سلف صالحین سبکا خلاف سر پڑیگا جو کسی طرح درست نہین دوسری خرابی عظیم یہ آئیگی کہ اس
صورت مین ایک خیالی تقدس ذات پاک یزد متعال کے لئے ثابت کر کے تمام عالم کو خالق کہنا پڑیگا جس سے
خداوند کریم کی صفت خالقیت اور وحدہ لاشریک لہ ہونے مین سخت اشکال و خرابی پیدا ہوگی کیونکہ
جب معتزلہ ہر ایک کو اپنے جملہ افعال اختیاریہ کا خالق کہتے ہین تو اب کہیے کہ خدائی گھر گھر آگئی اور ہر بندہ
خالق ہو گیا اور وصف خالق مین خداوند عالم کا شریک و سہیم بنگیا اور مجموعہ عالم مین بعض اشیاء خالق
حقیقی کی مخلوق ہین تو بعض اشیاء عباد کی مخلوق ہین اور جب ملائکہ و جنات و بنی آدم سبکے افعال
اختیاریہ ملا کر دیکھیے تو بہر حال غالباً بندون کی مخلوقات حق تعالی شانہ کی مخلوقات سے بھی بڑھ جائینگی تو
کچھ عجب نہین اور یہ امر خداوند عالم کے عظمت اور بندہ کی پستی کے بالکل خلاف ہے نعوذ باللہ من سوء الفہم
اب غور فرمائیے کہ معتزلہ جیسے مدعیان عقل کی حماقت کا یہ حال ہے کہ ان مسایل مین اپنی فہم پر بہروسا
کر کے ایک خدشہ سے بچنے کے لئے کیسی سخت اور نا ملائم بات جناب باری کی شان مین تسلیم کر بیٹھے
کاش اگر یہ مدہوشان نشہ عقل خلق اور کسب دو چیزین متفاوت سمجھکر اول خالق کے لئے اور ثانی عباد کے
لئے ثابت سمجھ لیتے تو جملہ نصوص شرعیہ و اجماع سلف بھی معمول بہا رہتے اور قاعدہ تکلیف اور افعال
خداوندی سراسر موافق حکمت و عدل ہونے مین بھی کسی قسم کا خلل نہ آتا چنانچہ کتب عقاید مین اس کی
تفصیل موجود ہے اور حضرات اہل سنت و جماعت نے اپنے قاعدہ کلیہ کے مطابق یہ کیا کہ نصوص قرآنیہ و احادیث
نبویہ و اقوال صحابہ کو تو اپنی اصل پر قایم رکھکر معتقد علیہا ٹھہرایا اور افعال اختیاریہ و غیر اختیاریہ عباد کا خالق
حق تعالی شانہ کو سمجھا اور افعال اختیاریہ عباد کی مخلوق باری تعالی ہونے پر جو شبہ مذکورہ بالا کی وجہ سے
خلجان ہوتا تھا اوسکا یہ جواب دیا کہ خلق اور چیز ہے اور کسب اور چیز اور افعال اختیاریہ عباد کا خالق حق تعالی ہے تو کاسب
و فاعل خود بندے کو کہنا چاہیے تو اب بندہ مجبور محض نہوگا ہان اگر بندہ کاسب بھی نہوتا اور صدور و تحقق
امور اختیاریہ مین اسکا ارادہ و اختیار واسطہ نہ بنتا تو اوسوقت مجبور محض کہنا درست ہوتا تو ہوتا اور اوسکو

اور امور نواہی شرعیہ کی تکلیف دینی لغو ہوتی تو ہوتی بالجملہ افعال اختیاریہ کا بندہ خالق نہیں ہی کاسب
تو ہے البتہ امور غیر اختیاریہ میں بندہ خالق ہے نہ کاسب سو اون امور میں اوسکو مکلف بھی نہیں کہہ سکتے
چنانچہ حرکت اختیاری اور حرکت مرتعش میں یہ فرق صریح موجود ہے اول حرکت میں تو بندہ کے کسب
و ارادہ کو دخل ہے بخلاف حرکت ثانی کہ اوسکے ظہور و وجود میں بندہ کے کسب و ارادہ کو کچھ دخل نہیں
اسلئے مجبور محض گنا جاتا ہے چنانچہ ان امور کی تفصیل کتب کلامیہ میں موجود ہے اہل سنت رحمہم اللہ
نے مثل معتزلہ یہ نہیں کیا کہ شبہ مذکور کی وجہ سے ایزد بیہمال کے خالق افعال ہونیکے منکر ہو جائیں
مگر جائے غور ہے کہ معتزلہ یہ خیال جا کر کسیطرح خدائے علیم حکیم کے احکامات میں کسی قسم کی خرابی نہ آئے
اور حق تعالی شانہ کی حکمت و عدالت میں کوئی خدشہ نقصان پیدا نہو وہ طریقہ اختیار کر بیٹھے کہ جسکی وجہ سے
تمام عالم کو خالق بننا پڑا حق تعالی کی صفات و افعال کی تنزیہ و تقدیس کے ثبوت کا ان کو خوش نہو نے
یہ عجیب طریقہ ایجاد کیا کہ جسکی وجہ سے اوسکی صفت قدرت و خالقیت ہی میں نقصان پیدا کر دیا اور
مخالفت نصوص و اجماع سلف اوپر اون میں رہی نعوذ باللہ من سوء الفہم اور اہل حق نے وہ عجیب
بات فرمائی کہ حق تعالی کی صفات اور احکام بھی جملہ خدشات سے محفوظ رہے اور وصف خالقیت
میں بھی کوئی نقصان نہ آسکا اور جملہ نصوص شرعیہ اور اجماع سلف بھی مقبول اور معمول بہ رہے والحمد للہ
علی ذلک اگرچہ یہ مضمون ایسا نہیں کہ اہل فہم اور اہل علم کو اوسکے تسلیم میں کچھ تردد باقی رہے مگر مزید
اطمینان و احتیاط کے لئے بطور اختصار ایک عبارت نقل کئے دیتا ہوں طوالع الانوار وغیرہ میں
معتزلہ کی طرف سے امر معلوم میں یہ اعتراض بیان کیا ہے ان العبد لو لم یکن مختارا لقبح تکلیفہ
مختار سے مراد موجد و خالق ہے چنانچہ ظاہر ہے اسکے جواب میں مسایرہ وغیرہ میں مذکور ہے فالتحقیق
ان عقابہ انما ہو علی مخالفتہ مختارا غیر مجبور فان تعلق الارادۃ بمعصیتہ لم یوجبہا منہ ولم یسلب اختیارہ
فیہا ولم یجبرہ علی فعلہا عبارت سوال و جواب سے ظاہر ہے کہ معتزلہ عباد کو بوجہ عدم خالقیت افعال
مجبور محض سمجھکر تکلیف کے منکر ہو گئے اور اہل حق نے باوجود عدم خالقیت مجبور محض غیر قابل التکلیف
نہیں مانا کیونکہ مرتبہ کسب تسلیم کر کے بندہ کو کاسب اور خالق کائنات کو اوسکے افعال کا خالق فرمایا
فبذا وقع الفرق وارتفعت الشبہۃ اور ایک فرقہ کو قاعدہ مذکورہ یعنی جملہ امور کے مخلوق باری ہونے
پر یہ اعتراض سوجھا کہ جیسا کسب امور خیر کمال اور عمدگی سمجھا جاتا ہے اور کسب امور شر قبیح اور برا گنا جاتا ہے

یہی تصور بعینہ خلق میں ہونا چاہئے یعنی عدل و صداقت و ترحم و احسان وغیرہ امور خیر اگر ہم کرتے ہیں
تو یہ ہماری خوبی کا باعث ہوتا ہے اور اونکی اضداد کے اگر مرتکب ہوتے ہیں تو وہ ہماری برائی کا سبب
ہوتا ہے تو یہی حال خلق میں سمجھنا چاہئے یعنی خلق امور خیر مستلزم مدح و کمال ہوگا تو امور شر کا
پیدا کرنا بیشک مستوجب ذم و نقصان ہوگا تو اب مذہب اہل حق پر یہ خرابی اونکی سمجھ میں آئی کہ
خلق امور خیر سے ذات ایزد ذوالجلال اگر لائق حمد و جامع کمالات بھی جائیگی تو امور شر کے خالق
ہونیکی وجہ سے نعوذ باللہ دوسری بات کا گمان ہوگا اور یہ اعتراض ہمارا حق تعالی کی تنزیہ ثابت
کرنیکے لئے اون کم عقلوں نے بزعم خود یہ عمدہ تدبیر نکالی کہ شر کے لئے دوسرا خالق تسلیم کر لیا تاکہ
حق تعالی شانہ کے دامن جلال تلک خلاف تقدس کا غبار نہ پہنچے اور غور سے دیکھئے اور دونون
فریق کے کلمات میں تامل کیجئے تو فریق اول یعنی معتزلہ اور فریق ثانی کو ایک ہی دہوکا لگا اور دونون کے
خیال میں بوجہ عدم فرق مین الخلق والکسب خدا کا خالق شر ہونا غلط اور باطل معلوم ہوا یہ جدا
امر ہے کہ فریق اول نے بعض امور خیر کو بھی خلق خداوندی سے نکال دیا اور فریق ثانی نے فقط
امور شری پر قناعت کی البتہ اس شبہ کے دفع کرنے میں یہ فرق ہوا کہ فریق اول نے اپنے
افعال اختیاریہ کا بندہ کو خالق مان لیا اور فریق ثانی نے یہ کیا کہ خلق شر کے لئے دوسرا خالق
گھڑ لیا فریق اول نے خدا کی تنزیہ اور عدل و حکمت قائم رکھنے کے لئے بندہ کو خالق افعال بنا کر
خالق جملہ کائنات کے وصف خالقیت میں سخت نقصان پیدا کیا تھا اور دوسرے فریق نے تنزیہ
و تقدیس باقی رکھنے کی ضرورت سے دوسرا خالق مستقل مانکر شرک صریح کا التزام کر لیا بقول شخصے
فر من المطر و قام تحت المیزاب مینہ سے بہاگ کر پرنالے کے نیچے جا کھڑا ہونا ایسی ہی عقلا کا کام ہے
مگر انصاف سے دیکھئے تو اس فرقہ نے بھی مثل فریق اول خلق و کسب میں فرق نہ سمجھا اور خالق اور
کاسب کے لئے ایک حکم تسلیم کر بیٹھے اور یہ محض قیاس مع الفارق ہے کہاں خلق کہاں کسب ایک کو دوسرے
سے کیا نسبت امور خیر ہوں یا شر مرتبہ خلق میں سب یکسان ہیں امور خیر و شر کی بھلائی یا برائی لاحق
ہوتی ہے تو کرنیوالے یعنی فاعل کو لاحق ہوتی ہے پیدا کرنیوالے یعنی خالق تک نہیں پہونچتے بلکہ
خلق امور خیر جیسا اوسکی کمال حکمت و قدرت پر دال ہے خلق امور شر بھی بعینہ اوسکی قدرت
اور کمال حکمت کی دلیل ہے مقویات اور تریاق کا ایجاد کرنا جیسے کسی طبیب کے کمال اور لیاقت کی

علامت ہے کہ ویسے ہی حیات و نباتات کا ایجاد کرنا بھی عند العقلاء طبیب مذکور کی حذاقت اور علم طب کی مہارت
پر شاہد ہے بلکہ تامل سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء قبیحہ کا جہاں وجود ہوتا ہے وہ محل ہی بُرا کہلاتا ہو
اور اوسکا بنانیوالا ہرگز بُرا نہیں معلوم ہوتا دیکھئے اگر کوئی مصور صورت بدنما کسی صفحہ پر کھینچے یا کوئی خوشنویس
جان بوجھکر کوئی حرف بُرا کسی کاغذ پر لکھے تو اوس صفحہ اور کاغذ ہی کو بُرا اور بدنما کہینگے نہ خود مصور یا کاتب کو
بُرا اور بدنما کہینگے سو جب ممکنات میں یہ بات موجود ہے کہ اون کے مفعولات و مصنوعات کی بُرائی اون
تک نہیں پہنچتی تو خالق عالم تلک کسی چیز کی بُرائی پہنچنے کے کیا معنی چنانچہ یہ بحث مفصل کلام علماء میں
موجود ہے خلاصہ تقریر یہ ہے کہ تنزیہہ اور تقدیس خداوند عالم ایسا امر مسلم ہے کہ مشرکین تک بھی اوسکو
مانتے ہیں اور اوسکی تقدیم رکھنے میں ساعی ہیں مگر آگے یہ اپنی اپنی سمجھ ہے کہ اوسکے ثبوت کی کیا کیفیت
ہونی چاہیے اور کونسا طرز لائق اور مناسب ہے دیکھئے مسئلہ مذکورہ ہی میں ہر ایک فرقے نے تنزیہہ باری کو
اپنے اپنے طور پر ثابت کیا اور قبحیات معلوم کی رفع کی تدبیر کی مگر اہل حق نے بہدایت ایزدی وہ بات
نکالی کہ سبحان اللہ اور فرقین مذکورین نے بخیال ثبوت تنزیہہ خلاف عقل و نقل وہ خرابی اپنے
سر لیلی کہ خدا کی پناہ کہ امر مفصلاً مگر ہر ایک فرقہ اوسی کی لے رہا ہے کہ ہمکو خداوند عالم کی تنزیہہ
نقائص و ذمایم سے ثابت کرنی منظور ہے تو اب اہل فہم بالخصوص اہل حق یعنی اہل سنت والجماعۃ
کو ضرور ہوا کہ کسی کا فقط دعوی تنزیہہ یا کسی رسالہ کا نام تنزیہہ الرحمن سنکر دھوکا نکھائیں بلکہ تاوقتیکہ
نصوص شرعیہ و اقوال سلف اور مذہب اہل سنت کے ساتھ پوری مطابقت و موافقت نہو اوس
تنزیہہ کو تسلیم نفرمائیں کیونکہ جو تنزیہہ موافق نصوص اور موافق اقوال اکابر ہوگی وہ تو علی الراس
والعینین رکھی جائیگی اور جو تنزیہہ خیالی خلاف عقل و نقل ہوگی وہ تنزیہہ اہل حق کے نزدیک وسوسہ
شیطانی اور خطرات نفسانی سے زیادہ وقعت نرکھیگی دوسری مثال اور سنیئے جملہ اہل سنت کا مذہب ہے
کہ کسی کا کوئی حق اتقیا ہوں خواہ اشقیا خداوند کریم کے ذمہ اصل سے واجب نہیں اور عدل کرنے
اور ایفائے وعدہ میں اور اپنے بندوں کو عوض طاعات اجر عطا کرنے میں ہرگز مجبور نہیں ہے اوسکے
بندے ہیں وہ قادر مطلق جسکے ساتھ جو معاملہ چاہے کر سکتا ہے نیکوں کی تعذیب اور بُروں کی مغفرت
اور تنعیم پر اوسکو فی نفسہ ہی اختیار اور قدرت حاصل ہے جیسا کہ نیک بندوں کی تنعیم اور فجار کی تعذیب
پر حاصل ہے کوئی اوسکو مانع اور کوئی اوس پر جابر نہیں یہ دوسرا امر ہے کہ وہ ذات پاک اپنے کرم و حکمت

صداقت و عدالت کی وجہ سے کبھی خلاف وعدہ کوئی امر ظاہر نفرمائے اور کسیکا کوئی ظاہری سرسری
حق بھی باطل نکرے اور کسیکی ادنی طاعت و عبادت بھی رائگان نہونے دے بلکہ ہر فعل نیک کی
عوض میں اضعاف و مضاعف اجر اپنے کرم و فضل سے ضرور حسب وعدہ عطا فرماوے ہرگز خلاف
وعدہ کوئی امر واقع نہونے دے چنانچہ مقاصد میں بعینہ یہی مذہب اہل سنت کا نقل فرمایا ہے والثواب
فضل والعقاب عدل لا یجبان علی اللہ الا انہ وعد و اوعد یعنی طاعات کی عوض میں ثواب دینا
اللہ جل جلالہ کا محض احسان اور اوسکی رحمت و فضل ہے اور معاصی کی پاداش میں عقاب و عذاب
کرنا اوسکا عدل ہے حق جل و علی کے ذمہ دونو باتوں میں سے اصل میں کوئی واجب نہیں لیکن اوس
صادق الوعد کے وعدہ کی وجہ سے اس قسم کے امور کا واقع ہونا ضروری ہے یعنی ایزد ذوالجلال بوجہ
رحمت و صداقت و عدالت اپنے اختیار اور ارادہ سے ان امور کو مطابق وعدہ و حکمت ضرور محقق
و موجود فرمائیگا سو سب جانتے ہیں کہ یہ وجوب منافی اختیار نہیں بلکہ مثبت قدرت اور محقق اختیار
ہے شرح مقاصد میں مرقوم ہے الثواب فضل من اللہ تعالی والعقاب عدل من غیر وجوب علیہ ولا استحقاق
من العبد خلافا للمعتزلۃ الا ان الخلف فی الوعد نقص لا یجوز ان ینسب الی اللہ تعالی فیجب للمطیع
البتہ انجاز الوعد انتہی اس عبارت سے بھی مضمون بالا بوضاحت ثابت ہوتا ہے لیکن اس وعدہ
کی وجہ اور کرم و فضل کے سبب سے یہ کہنا کہ عدل و ایفائے وعدہ فی نفسہ اوسکے ذمہ ضروری ہے حتی کہ اوسکا
خلاف قدرت سے بھی خارج ہے سراسر کم فہمی ہے اور جملہ نصوص قرآنی مثبت عموم قدرت باری
مثل ان اللہ علی کل شیء قدیر اور لا یسئل عما یفعل وہم یسئلون اور خالق کل شیء اور یفعل ما یشاء وغیرہ
اور تصریحات و اشارات احادیث نبوی علی صاحبہا الصلوۃ والتسلیم اور اقوال سلف صالحین اور مذہب
علماء دین اور شہادت عقل سلیم اسی امر پر دال ہیں کہ امور متذکرہ بالا کو داخل قدرت قدیم مانکر
بوجہ خلاف حکمت و عدالت ممتنع الوقوع والوجود کہا جائے بالجملہ اہل سنت رحمہم اللہ تعالی نے
تو اپنے قاعدہ کلیہ مذکورہ بالا کی وجہ سے نصوص قطعیہ اور اجماع سلف کے موافق عموم قدرت پر عقیدہ
راسخ رکھا اور امور مرقومہ کو حسب ہدایت نصوص وغیرہ مقدور باری فرمایا اور کسی وسوسہ کی وجہ سے
اس عقیدہ میں مذبذب نہوئے اور بعض فرق معتزلہ اور اونکے برادر خورد حضرات شیعہ کو اسمیں یہ خلجان
پیدا ہوا کہ جب خداوند ذوالجلال کے ذمہ عدل وغیرہ امور واجب نہوئے تو اوسکے خلاف پر بھی قدرت

ہوگی اور اوسکا صدور بھی ممکن ہوگا اور مطیع کو خلاف وعدہ بجائے ثواب عقاب دینا بھی جائز ہوگا مگر
خاصات کے بدلے مین جناب باری کی طرف سے وعدہ ثواب ہوچکا ہے اور مقتضائے حکمت وعدالت
بھی یہی ہے تو اب ان امور کی مقدوریت باری کہنے مین حق تعالی کے کلام پاک مین خلف و کذب کا
لازم آئیگا اور خلاف حکمت وعدالت کا تسلیم کرنا جدا سر پڑیگا اور یہ امور سراسر حق تعالی کے تقدس
اور تنزہ کے خلاف ہین اسلئے بعض عقلا نے عدل وغیرہ کو حق تعالی کے ذمہ واجب اور ضروری
ایسا مان لیا کہ اوسکے خلاف کی مقدوریت باری ہونے سے انکار کر دیا اور اسمین یہ نفع سمجھا کہ اب
عیب کذب و خلف سے اوسکے کلام بھی پاک رہینگے اور حق تعالی شانہ کی جناب مین کسیکو خلاف حکمت
وعدالت کا بھی شبہ کرنیکا موقع نملیگا چنانچہ اسی بنا پر بعض فرق معتزلہ نے صاف کہدیا کہ امور
قبیحہ کا صادر کرنا قدرۃ باری سے بالکل خارج ہے تعالی اللہ عن ذلک افسوس ان کوتہ اندیشون نے
یہ نہ سمجھا کہ اس نام کی عقل کے بھروسے آیات قرآنی مشار الیہا کا جدا خلاف کرنا پڑیگا اور احادیث
کثیرہ اور اجماع و اقوال مذکورہ کی مخالفت جدی لازم آئیگی اور عقل سلیم کی بداہۃ کو جدا باطل بتانا
ہوگا کیونکہ حق تعالی کے ذمہ کوئی چیز واجب تو جب ہو جب کسیکو خدا پر حاکم تجویز کیا جائے اور ایسی لغو
بات عاقل تو کیا کوئی کم عقل بھی نہین مان سکتا نعوذ باللہ فرق مذکورہ نے حق تعالی شانہ پر یہ خوب
عنایت کی کہ ایک خیالی تقدس ثابت کرکے اوس قادر مطلق کے عجز کو تسلیم کر لیا کہ جسکی قدرت غیر
متناہی اور جملہ ممکنات کو محیط تھی علاوہ ازین آیات قطعیہ اور احادیث صحیحہ کے مضمون مین تاویلات
وتحریفات کرنی پڑے اور اجماع سلف کا صریح خلاف جدا رہا کسی نے سچ کہا ہے کہ خدا گنوا دے تعریف
بھی نکرائے اور علماء اہل سنت نے یہان بھی مثل سابق اپنی اصل مقررہ کے موافق یہی کیا کہ
آیات قرآنی و احادیث نبوی کو تو حسب معنی مسلمہ صحابہ کرام و علماء اعلام اصل عقیدہ ٹھہرایا اور خدشہ
مذکورہ کے رفع مین عقل و فہم سے کام لیا اور بہدایۃ عقل حق بین اس خدشہ کا یہ جواب دیا کہ کسی فعل
کیسکی قدرت واختیار مین داخل ہونا اور امر ہے اور اوس فعل کا صادر و واقع ہونا دوسرا امر ہے کسی
فعل کی فقط قدرت مین داخل ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اوسکے صدور کو کوئی امر
مانع نہو اور اوس فعل کو فقط مقدور ہونیکی وجہ سے قادر مختار کی طرف منسوب بھی کر سکین بہت جلد
کو خواہ علمی و اختیاری کیون نہون اوجہ حصول قدرت علی جمیع القبایح والفواحش سارق و غاصب

خائن و کاذب ظالم و شارب وغیرہ کہنا درست ہونا چاہیے قبایح مذکورہ کی فعلیہ کی نوبت آئی یا نہ آئی
وہو باطل بالبداہۃ تو اب معلوم ہو گیا کہ اس قسم کے اطلاقات جب ہی درست ہونگے جب افعال
کے صدور کی نوبت آچکی ہو خداے تعالی کی صفات تو اعلی و اشرف ہین اور ہمارے احاطہ وہم
وخیال سے بہت عالی و برتر ہین دیکھیے بادشاہان دنیا مین اگر کوئی اعلی درجہ کا عادل ہو اور خلاف
عدل و انصاف ہمیشہ مجتنب و متنفر ہو تو اوسکے معنی یہ ہونگے کہ خلاف عدل اوسکی قدرت سے
خارج اور خلاف انصاف کرنے سے وہ مجبور و عاجز ہے جسکو کچھ بھی فہم ہوگا یقینا سمجھے گا کہ جیسے بادشاہ
ظالم کو بوجہ حکومت اپنی رعایا پر خلاف عدل معاملہ کرنیکی قدرت و اختیار ہے ایسے ہی بلا تفاوت
سلطان عادل کو بھی بوجہ حکومت کاملہ اپنی زیر دستون پر خلاف عدل و انصاف کرنیکا اختیار
حاصل ہے کون نہین جانتا کہ نوشیروان کو تیمور و چنگیز خان سے اور حضرت عمر رضی اللہ تعالی
عنہ کو حجاج بن یوسف سے اپنی رعایا پر تعدی کرنیکی قدرت و طاقت کچھ کم نہ تھی نوشیروان فقط
اپنی انصاف پرستی و عدل دوستی کی وجہ سے اور حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ عدل خداداد و اتباع
شریعت کے سبب سے ان امور سے احتراز کامل اور تنفر تام کرتے تھے اور فقط اس قدرت علی التعدی
کی وجہ سے کوئی صاحب فہم اونکو ظالم یا غیر عادل نہین کہہ سکتا بلکہ بنظر انصاف قدرت تعدی
و خلاف عدل کا مبنی حکومت و غلبہ ہے جسقدر کسیکو کسی پر حکومت و غلبہ حاصل ہوگا اوسیقدر اوسکو
اپنے اختیار کے موافق ہر طرح سے تصرف کرنیکی طاقت و قدرت موجود ہوگی سو خداوند احکم الحاکمین
کی قدرت غیر متناہی ہر طرح سے تام و کامل پھر اوس سے زیادہ یہ امور یعنی حکومت و تسلط کسیکو میسر
آسکتے ہین اسلئے اوس ذات پاک کی برابر قدرت و اختیار بھی کسیکو حاصل نہین ہوسکتا پھر تماشا
ہے کہ بادشاہان دنیا تو اس نام کی حکومت اور مجازی سلطنت پر جا بیجا جو چاہین سیاہ کرین جو چاہین سفید
اور وہ احکم الحاکمین اور مالک حقیقی نعوذ باللہ ایسا مجبور ہو جائے کہ بجز مصلحت ناس اور منفعت
عباد اور سوائے عدل و داد کچھ اور کر ہی نہ سکے اور یہ امور اوسکی قدرت و اختیار ہی سے نکل جاوین
وما قدروا اللہ حق قدرہ تو اب مقتضائے عقل یہ ہے کہ حق تعالی شانہ کی قدرت اور اوسکے اختیار کو
کامل اور جملہ ممکنات ذاتیہ کو اوسمین داخل مانا جائے اور جملہ امور متعلقہ عباد کو نافع ہون یا مضر موافق
عدل ہون یا مخالف قدرۃ قدیمہ مین حسب ارشاد نصوص داخل کیا جائے اور کہا جائے کہ حصول

اوس قادر مطلق کی قدرت تام اور کامل اور جملہ مخلوقات و ممکنات کو محیط و شامل ہے ایسی ہی اوسکی
حکمت و رحمت و فضل و عنایت بھی کامل و تام ہے سو جیسا اپنی قدرت و اختیار کی وجہ سے
جو چاہے سو کر سکتا ہے ایسا ہی اپنی رحمت و حکمت وغیرہ کی وجہ سے کسیکی ذرہ برابر بھلائی بھی
حسب وعدہ رایگان و باطل نفرمائیگا جسکا خلاصہ یہ نکلا کہ حق تعالی کی قدرت بھی تام و غیر
متناہی ہے اور اوسکا عدل و رحمت وغیرہ صفات کمالیہ بھی کامل و شامل ہین الغرض حضرات
اہل سنت نے امور قطعیہ کو معمول بہا بنایا اور عقل سے دفع شبہات مین جو کہ نصوص و اجماع
پر وارد ہوتے تھے کام لیا اور معتزلہ نے اپنی عقل کو ترک عمل علی النصوص اور تحریفات در قطعیہ
مین صرف کیا اطمینان کے لئے شرح مقاصد کی عبارت اپنی تائید کے لئے عرض کرتا ہون
ان ثالث الایات والاحادیث الواردۃ فی تحقیق الثواب والعقاب یوم الجزاء فلو لم یجب جاز العدم
لزم الخلف والکذب یعنی تیسرا استدلال معتزلہ کا مسئلہ معلومہ مین یہ ہیکہ اگر عدل کو جناب
باری پر واجب نمانو گے تو جن آیات و احادیث مین ثواب و عقاب کی خبر دی گئی ہے اون مین
خلف اور کذب لازم آئیگا اوسکے بعد اہل سنت کی طرف سے یہ جواب دیا ہے ورد بان غایتہ
الوقوع البتۃ وہو لا یستلزم الوجوب علی اللہ ولا الاستحقاق من العبد علی ما ہو المدعی یعنی اللہ
تعالی کے وعدہ فرمانے اور خبر دینے سے غایۃ ما فی الباب یہ بات ثابت ہوئی کہ ثواب و عقاب
حسب وعدہ جناب باری ضرور واقع ہوگا یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ اس ثواب و عقاب کا واقع کرنا
جناب باری کے ذمہ واجب ہے اور بندہ اوسکا مستحق ہے بالجملہ یہ مختصر سا فرق ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے
کہ کسی امر کا وقوع اور چیز ہے اور اوسکا تحت قدرت داخل ہونا اور امر ہے دخول تحت القدرۃ وقوع
کو ہرگز مستلزم نہین تو اب عدم وجوب عدل سے اور خلاف عدل و اخبار کے مقدور ہونے سے
تحقق خلف و کذب ہرگز لازم نہین ہو سکتا جو معتزلہ اور اونکے اتباع کو اس بیہودہ اعتراض
کی گنجایش ہو اور اسکے ساتھ یہ بھی دل نشین کر لیا چاہئے کہ امر قبیح کی تحقیق و وقوع مین البتہ
خرابی و نقصان لازم آتا ہے لیکن اوسکے وقوع پر فقط قدرت حاصل ہونے سے ہرگز کوئی خرابی لازم
نہ آئیگی بلکہ بنظر فہم کمال قدرت پر دلیل کافی سمجھی جائیگی یعنی اگر خلاف عدل و حکمت جناب
باری سے واقع و صادر ہو تو بیشک مستلزم قبح و محال ہے اور اگر ایسے امور کو قدرت مین داخل

مانکر حکمت و رحمت کی وجہ سے اونکو ممتنع الوقوع کہا جاوے تو کچھ خرابی لازم نہین آتی بلکہ کمال قدرت
اور کمال تنزہ دونون بجا رہے اور مسلم الثبوت رہتے ہین کیونکہ اس صورت مین قدرت واجبی مین بھی
کسی قسم کا نقصان ماننا نہین پڑتا اور صدور قبائح جو کہ خلاف حکمت و عدل ہے اوسکی گرد بھی بارگاہ
اقدس تلک نہین پہنچ سکتی اور حضرات اہل سنت کا یہی مسلک اس قسم کے امور مین ہیکہ اون کو
مقدور باری مانکر بوجوہ دیگر ممتنع الوقوع والتعلیق فرماتے ہین اور آیات مذکورہ دال علی عموم القدرۃ اور
اون آیات مین جو کہ عدم ایجاد قبائح اور عدم ارادہ ایقاع افعال ذمیمہ پر دال ہین بلا تخصیص و تاویل
تطبیق تام اہل سنت کے اس مسلک کے موافق حاصل ہو جاتی ہے مثلا آیات ان اللہ علی
کل شیء قدیر اور تفعل ما یشاء اور اوسکی امثال سے تو عموم قدرت جملہ افعال پر ظاہر ہوتا تھا موافق
حکمت و عدل ہون یا مخالف اور آیات وما خلقنا السموات والارض وما بینہما لاعبین اور ارشاد ربنا
ما خلقت ہذا باطلا اور وما خلقنا السموات والارض وما بینہما لاعبین اور آیۃ افحسبتم انما خلقناکم عبثا
اور ارشاد وما اللہ یرید ظلما للعباد اور وانہ لا یحب الفساد وغیرہ آیات اس جانب مشیر ہین کہ ان امور کا
تحقق و صدور جناب اقدس سے کبھی نہوگا سو اہل سنت رحمہم اللہ تعالی کے مسلک کے موافق بلا
تخصیص و تاویل آیات مذکورہ مین تطبیق ظاہر ہے کیونکہ حسب بیان معروضہ بالا آیات سابقہ عموم
قدرت پر دال ہین اور آیات لاحقہ صدور اور خلقت کے نفی فرما رہے ہین اور اسمین کوئی منافات نہین
کما مر بلکہ دونون طرح کی آیات کے مجموعہ سے یہ محقق ہو گیا کہ باطل و عبث و ظلم یعنی وضع الشیء فی غیر محلہ
مقدور باری ہوکر بوجہ خلاف حکمت و عدالت و رحمت ہرگز ہرگز محقق نہین ہو سکتے چنانچہ ارشاد
وما اللہ یرید ظلما للعباد صاف اس جانب مشیر ہیکہ امتناع صدور ظلم یعنی وضع الشیء فی غیر محلہ فقط
اس وجہ سے ہیکہ قادر حقیقی کا ارادہ اوسکی تحقیق کے ساتھ متعلق نہین ہوا یہ نہین کہ ظلم مذکور فی نفسہ
ممتنع اور قدرت قدیمہ سے خارج ہے و ہو المراد اور شرب معتزلہ پر آیات مذکورہ مین تخصیص بدون کلام
نچلیگا بلکہ آیات مثبتہ عموم قدرت سے افعال قبیحہ عبث و باطل اور ظلم مخالف عدل اور خلاف
حکمت وغیرہ کو خاص کرنا پڑیگا اور اسمین خلاف ظاہر نصوص ہوکر مع بلا ضرورت تھا اور خلاف عقل
لازم آئیگا کما مر والحاصل امور مذکورہ کو مقدور و ممکن بالذات کہنے کے بعد بوجوہ معلومہ ممتنع کہنا حضرات
اہل سنت کا مسلک ہے اور امور معلومہ کو احاطہ قدرت ہی سے بالکلیہ خارج ماننا اور انکو ممتنعات

ذاتیہ مین داخل رکہتا بعض اہل اعتزال کا مشرب ہے چنانچہ عبارت منقولہ شرح مقاصد اور اوسکے سوا عبارات کتب اسکے موید موجود ہین اور مسئلہ وجوب عدل جو بعض معتزلہ کا مذہب مشہور ہے اوسکی ایک شاخ ہے البتہ ان قبایح کو سطح مقدور باری بنانا کہ صحۃ تعلق قدرت کو کوئی اور امر بھی مانع ہو یعنی قبایح معلومہ کے صدور وفعلیہ مین استحالہ بالغیر بھی ہو یہ دوسرے فریق معتزلہ کا مذہب ہے اہل سنت اس مقدوریہ کے ہرگز قایل نہین بلکہ اہل حق کا قول دونون فریقے معتزلہ کے وسطین واقع ہے نہ قدرت قدیمہ سے بالکل خارج اور ممتنع بالذات فرماتے ہین جیسا فریق اول کہتا تہا اور نہ ایسا مقدور فرماتے ہین کہ تعلق قدرت کو کوئی امر مانع ہی ہو جیسا فریق ثانی کا مذہب تہا فافہم وتامل اور علمائے اہل سنت کے اس ارشاد سے کہ قدرت علی القبایح اور صدور وفعلیہ مین فرق ہے اول مین بجائے قبح کمال ثابت ہوتا ہے اور امر ثانی مین قبح مستحیل لازم آتا ہے بہت سے خدشات سے نجات ملجاتی ہے اسلئے اسکو خوب محفوظ رکہنا چاہئے اور توہمات بیجا کو دخل نہ دینا چاہئے یہی طریقہ اہل سنت وجمیع سلف کرام ہے البتہ قدرت کے دونون معنون مین جنکی طرف ابہی اشارہ ہو چکا ہے اور مقدمہ کتاب مین صراحۃً ذکر آچکا ہے ضرور فرق ملحوظ رکہنا چاہئے ورنہ اہل سنت واہل اعتزال مین مثل مولف تنزیہ فرق کرنا دشوار ہوجائیگا کما مر علاوہ ازین سب جانتے ہین کہ انبیا علیہم السلام باوجود حصول قدرت چونکہ منہیات سے محفوظ ومعصوم رہتے ہین اسلئے اونکے کمال افضلیت ثابت ہوتی ہے اور حجر وشجر سے عدم صدور معصیت چونکہ بوجہ عجز وعدم قدرت ہے اسلئے نہ مدح کے مستحق ہین نہ ثواب کے سو قدرت علی القبایح بھی اگر مثل صدور قبایح موجب منقصت ہوتی تو معاملہ بالعکس ہونا چاہئے تہا بلکہ خواص مومنین جو خواص ملایکہ سے افضل ہین اوسکی بڑی وجہ بھی قدرت ہے جسپر کہ مدار ابتلا وامتحان ہے اس بیان سے ظاہر ہوگیا کہ صدور قبایح ہرچند مذموم تہا مگر قدرت علی القبایح موجب کمال وباعث افضلیت ہوگئی بالجملہ علمائے اہل سنت نے خلاف عدل جسکا مآل یہ نکلا کہ خداوند تعالی کی قدرت بہی کامل رہے اور اوسکے عدل وحکمت مین بہی کسی قسم کے خلل اندازی کی نوبت نہ آئے مثل معتزلہ یہ نہوا کہ ثبوت عدل کے لئے قدرت باری مین جدا رخنہ اندازی کی اور نصوص شرعیہ قطعیہ اور اجماع سلف مومنین کا جدا خلاف کیا اور پہر اسپر بڑے فخر ومباہات سے معتزلہ اپنا لقب اہل عدل تجویز کرتے ہین اور اہل سنت کے وسواپنی کم فہمی کی بدولت یہ الزام لگاتے ہین کہ

خداوند ذوالجلال کے عدل کو ضروری نہین کہتے بلکہ خلاف عدل واصلاح بہی خدا کے لئے تجویز کرتے ہین نعوذ باللہ من سوء الفہم صاحبو یہ سراسر تہمت ہے بلکہ یون کہنا چاہئے کہ معتزلہ تو خدا تعالی کو فقط عادل کہتے ہین اور قادر مطلق پوری طور پر نہین بتلاتے اور اہل سنت عدل وقدرت دونون صفتون کو پورا پورا تسلیم کرتے ہین اور ایک کی وجہ سے دوسری صفت کے کمال مین کوئی کمی نہین کرتے ہان جو کم فہم ہین اور جنکی عقل پر غلبہ وہم ہے وہ عجب نہین اب بہی یہی کہین کہ حق تعالے کے ذمہ علاج اصلح کے واجب کہنے اور افعال قبیحہ کے صدور کو ممتنع بالذات ماننے مین جسقدر تنزہ اور تقدس ہے اوسقدر عدم وجوب کی صورت مین نہین مگر جنکا دیدہ فہم وانصاف صاف ہے وہ جانتے ہین کہ اہل سنت کے ارشاد کی موافق وہ تنزہ بکمال موجود ہے اور دونون مین سر مو تفاوت نہین ہا اور مذہب ثانی مین قدرت باری تعالی مین توبوجہ عدم شمول جملہ ممکنات النقصان پیدا ہوا ہی تہا تقدس باری جسپر اونکو ناز تہا وہ بہی اہل عقل کے نزدیک جاتا رہا کیونکہ خلاف عدل وحکمت جیسا منافی تقدس ہے اوس سے بڑہکر عدم قدرت علی الممکنات جسکو عجز کہیے اہل حقیقت کے نزدیک منافی تقدس اور مخالف تنزہ ہے اور جب اوسکے ساتھ یہ بہی لحاظ کیا جائے کہ آیات دالہ علی عموم القدرۃ مثل ان اللہ علی کل شیء قدیر وغیرہ مین حسب معنی ظاہرہ جو جملہ سلف صالحین کے نزدیک معتبر ہین حق تعالی شانہ مقدوریت جملہ ممکنات ذاتیہ کی خبر دیتا ہے تو اب مذہب معتزلہ کے موافق امکان کذب تو درکنار فعلیہ کذب کا اقرار کرنا پڑتا ہے پہر ایسی عقل بجز معتزلہ اور اونکے اتباع کے اور کسکی ہوگی کہ امکان کذب کو خلاف عدل وحکمت وغیرہ سے بچنے کی وہ تدبیر عجیب ایجاد کی کہ فعلیہ عجز اور فعلیہ کذب جو بالاتفاق ممتنع ہے لازم آگئی حالانکہ مذہب اہل سنت کے مطابق جسپر معتزلہ انکار کرتے ہین کوئی خرابی بنظر انصاف لازم نہین آتی البتہ اگر اہل حق خلاف عدل وحکمت وغیرہ کے تحقق وفعلیۃ کے قایل ہوتے یا اونکو مقدور اور ممکن بالمعنی الثانی فرماتے کہ جسمین امتناع بالغیر بہی نہوتا تو پہر معتزلہ کا اعتراض درست تہا مگر صدور وفعلیۃ کے تو خود اہل سنت شد ومد کے ساتھ منکر ہین وہ تو فقط یہ فرماتے ہین کہ خداوند کریم بوجہ قدرت وحکومت اپنی عباد کے حق مین جس قسم کا چاہے تصرف کرے کوئی اوسپر جابر نہین لیکن چونکہ قدرت وحکومت تامہ کے ساتھ اوسکا فضل ورحمت کرم وحکمت بہی متحقق ہے اسلئے باوجود تحقق قدرت کوئی امر خلاف حکمت وعدل

عباد کے حق مین ہرگز صادر نہ فرمایگا جسکا نتیجہ وہی نکلا کہ امور مذکورہ بالنظر الی القدرۃ ممکن ہین اور بالنظر الی الحکمۃ وغیرہ ممتنع یعنی ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر مین محسوب ہین اور منشا اسکا حسب تحریر مرقوم بالا وہی امر ہے کہ معتزلہ نے قدرت علی القبایح اور صدور قبایح مین فرق نہین سمجھا و منہا اون لعبید بالجملہ یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے اسپر اور بہت سے مسایل خلافیہ اعتقادیہ فیما بین اہل سنت و معتزلہ متفرع نظر آتے ہین دیکھیے معتزلہ اور اونکے اتباع نے جو ثبوت تقدیر و رویۃ حق جل و علی اور عذاب قبر و وزن اعمال وغیرہ امور شرعیہ قطعیہ کا انکار کیا ہے سبکا مبنی یہی ہے کہ ان مسایل کے تسلیم کرنے مین کچھ کچھ خدشات عقلیہ جاو انکے فہم مین گذرے تو اپنی عقل ناقص پر اعتماد کرکے فوراً ان مسایل منصوصہ اجماعیہ کا اصل سے انکار کردیا اور خلاف نصوص و مخالفت سلف کا اصلا خیال نکیا اور اہل حق نے ایسے مواضع مین خار و خس خدشات کی وجہ سے طریقہ اتباع سنت و شریعۃ کو ہرگز ترک نکیا بلکہ طریقہ اتباع شریعۃ کو اس خس و خاشاک سے پاک و صاف کرنیکی فکر فرمائی اور بذریعہ عقل حق اوسکی اصلاح مین ہمت لگائی چنانچہ اہل علم اس امر کی تفصیل سے بخوبی واقف ہین کتب عقاید مین یہ جملہ مسائل مع اعتراضات و جوابات موجود ہین اور ان سب اختلافوں کا منشا صرف وہی امر ہے کہ جو اوپر معروض ہوا یعنی معتزلہ وغیرہ نے اپنی عقل نارسا کو اصل عقاید قرار دیکر نصوص شرعیہ مین خلاف اجماع تصرف کرنا شروع کیا اور اہل حق نے نصوص شارع اور ارشادات سلف کو تو معتقد علیہ رکھا اور اون شبہات ظاہری کے رفع فرمانے مین ہدایۃ الٰہی عقل حق بین سے کام لیا اور باوجودیکہ اکثر فرق باطلہ نے حضرات اہل سنت پر اس قسم کے شبہات عقلیہ بکثرت پیش کیے لیکن حضرات موفقین نے بتائید الٰہی اونکے مقابلہ مین اپنی اصل عقیدہ مذکورہ کو ہرگز نہ چھوڑا بلکہ اون فرق کے شبہات کو ہمیشہ علماء امت اپنے اپنے مرتبہ کے موافق برابر رد کرنے مین سرگرم رہے باقی رہے عوام اہل سنت سو وہ بوجہ تقلید علماء سنت معتزلہ کے دام تزویر مین نہ آئے یعنی جو صاحب علم و فہم رکھتے تھے اونھون نے تو شبہات مذکورہ مخالفین کو جوابات شافیہ سے رد کیا اور وہ عوام جنکو اتنی لیاقت علمی اور استعداد فہم نہ تھا مگر احکامات شرعیہ عقاید اسلامیہ پر راسخ تھے اونھون نے بوجہ تقلید علماء مجملاً اتنا سمجھا کہ گو ہم جواب نہ دیسکین لیکن قابل عقیدہ بجز نصوص شرعیہ اور امور قطعیہ کوئی چیز نہین خرافات معتزلہ و ہفوات خوارج و روافض وغیرہ جہلا اہل اہوا اس قابل کب ہین کہ بمقابلہ نصوص

و اجماع سلف اونکو معتقد علیہ بنایا جائے اور ہماری عقل ہی کیا ہے جسکے بھروسے امور قطعیہ کا انکار کرین انھون نے یہ سمجھکر اور اطاعت نصوص کو واجب جانکر اون خدشات کو لا حول پڑھکر اوڑا دیا اور اپنا ایمان اور عقیدہ صحیح سالم بچا لیا مگر ان دو قسمون کے سوا ایک تیسری قسم کے اشخاص کہ جو حضرات علوم غیر شرعیہ مین تو مہارت رکھتے تھے لیکن علوم شرعیہ سے پوری واقفیت نہ تھی معتزلہ کے جال مین آگئے کیونکہ بوجہ امر اول یہ تو اونکی سمجھ مین نہ آیا کہ مثل عوام اکابر اسلام اور علماء شریعۃ کے ان امور مین مقلد محض بنکر مثل فریق ثانی معتزلہ کے طریقہ سے یکسو اور انکے خرافات سے محفوظ رہتے اور بوجہ امر ثانی یہی نہ ہوسکا کہ محققان شریعۃ و علماء سنت کی طرز کے موافق اس قسم کے امور مین ثابت قدم رہتے گیا تو یہ کیا کہ مثل معتزلہ ان امور مین اپنی رائے پر اعتماد کرکے ایک جانب عقیدہ جما بیٹھے اور نصوص و اقوال سلف کی طرف توجہ تام نکی کاش اگر یہ صاحب قاعدہ سلف پر قایم رہتے تو انشاء اللہ معتزلہ کی چال ایسے امور مین ہرگز اختیار نکرتے یا بوجہ عدم شغل علوم شرعیہ اگر اپنے آپ کو علماء متبحرین اہل سنت اور اکابر امت کے روبرو مثل عوام مقلد محض سمجھتے تو بھی اس خرابی سے محفوظ رہتے چنانچہ بعض اہل سنت اس اخیر زمانہ مین بوجہ امر معلوم اپنے قاعدہ مسلم کو ترک کرکے معتزلہ کی چال اختیار کر بیٹھے اور اپنی رائے کے بھروسہ مخالفت نصوص و سیاہیۃ جمہور مین مبتلا ہوگئے دیکھیے اول اون صاحبون کو یہ خدشہ ہوا کہ اگر نظیر حضرت خاتم النبیین علیہ و علی آلہ الصلوۃ و التسلیم کو حق تعالی کی قدرت مین داخل کیا جائیگا تو نظیر حضرت رسالتمآب کا وجود ممکن ہوگا اور جب یہ ہوا تو وعدہ خاتمیت جو نص قطعی مین آچکا ہے اوسکی تکذیب ہوگی اور اصدق القائلین کی تجویز کذب ماننی پڑیگی اس خرابی سے بچنے کی تدبیر بزور عقل مثل معتزلہ اون صاحبون نے یہ نکالی کہ نظیر حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ علی آلہ وسلم کو قادر قیوم کے احاطہ قدرت قدیمہ سے نکال باہر کیا اور بہت خوش ہوے کہ اس صورت مین الزام کذب جو بنسبت وعدہ جناب باری جل مجدہ پیدا ہوتا تھا اوس سے تو بالکلیہ نجات حاصل ہوئی آگئی تھی اوسکے ساتھ حسن اتفاق سے اظہار فضیلت رسول مقبول علیہ الصلوۃ و السلام بھی ہو بالا ہوگیا چہ خوش بود کہ برآید بیک کرشمہ دو کار اور جب اس صورت مین اون صاحبون کو بیہ دو نفع ایسے نظر آئے کہ در صورت دخول نظیر نبوی علیہ السلام تحت قدرۃ الباری ایک بھی معلوم نہوتا تھا تو واسطے اس عقیدہ یعنی امتناع ذاتی نظیر فخر عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے کمر باندھ کے بیٹھے کہ افسوس

ان حضرت نے استاد پر نظر بایا کہ اس صورت مین اول تو ارشاد ان اللہ علی کل شیء قدیر سو کان اللہ
علی کل شیء مقتدرا اور آیۃ وان من شیء الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم اور اولیس الذی خلق
السموات والارض بقادر علی ان یخلق مثلہم بلی وہو الخلاق العلیم اور انما امرہ اذا اراد شیئا ان یقول
لہ کن فیکون اور احادیث صحیحہ دالہ علی عموم قدرۃ الباری سبکا یک لخت خلاف کرنا پڑیگا علاوہ ازین اجماع
علماء شریعت وطریقت کے یہ مضمون جدید صریح مخالف ہے چنانچہ امام نے اپنی تفسیر کبیر مین بہت بمبالغہ
کے ساتھ اسکو نقل فرمایا ہے اسکے سوا ذات حضرت سرور کائنات علیہ الصلوۃ والتسلیمات کو ممکن کہنا
اور نظیر کو ممتنع بالذات بتلانا خود قواعد عقلیہ کے مخالف ہے لان حکم المثلین مع احدہما یثبت ویسلب
بالنظر الی نفس الماہیۃ واللازم عدم اشتراک الماہیۃ بینہما فلزم عدم التماثل ہذا خلف اور یہ چال بعینہ
وہی معتزلہ کی چال ہے جو اوپر مذکور ہوئی اہل سنت کو لازم ہے کہ اسکے مقابلہ مین وہی طرز اختیار فرماوین
جو معتزلہ کے مقابلہ مین دربارہ وجوب عدل اور امتناع صدور حکمت اختیار کی تھی تاکہ طریقہ اتباع سنت
پر راسخ رہین ورنہ نصوص شرعیہ اور اقوال سلف کا صریح خلاف کرنا پڑیگا اور دوسرا طرز یہ ہے کہ جو صاحب
اتنی قابلیت و استعداد نہین رکھتے کہ اس فرقہ کے شبہات کا جواب شافی عقلی بیان کر سکین اون کو
تو یہ لازم ہے کہ نصوص شرعیہ اور اقوال علماء کو اپنا معتقد علیہ ٹھہراوین اور ان خدشات کو لا حول پڑھکر
دل سے دور کرین ان خدشات عقلیہ کی وجہ سے نصوص و اقوال کو نہ چھوڑین اور جنکو سلیقہ علمی اور فہم
صائب عطا ہوا ہے وہ صاحب جوابات عقلیہ و نقلیہ سے اس قسم کے شبہات کو دفع کرین اور جو طریق اوپر جمہور
معتزلہ وغیرہ کے لیے مسئلہ خلق افعال و وجوب عدل وغیرہ مین مثلاً اختیار کیا تھا اوسپر قائم رہین اور
یقین کرین بیشک خداوند تعالی نے جو وعدہ فرمایا ہے اوس مین سر مو تفاوت نہین ہوگا جو ایسا کہے طریقہ
اہل حق سے خارج اور داخل اہل ہوا ہے مگر ساتھ ہی یہ بھی کہنا چاہیے کہ استحالہ نظیر خاتم الانبیاء علیہم
السلام محض عنایت و وعدہ الہی کی وجہ سے ہی یہ نہین کہ آپکا مثل فی نفسہ قدرت قدیمہ سے خارج ہے
جسکا ماحصل یہ ہے کہ ممتنع بالغیر ہے ممتنع بالذات ہرگز نہین اور ممتنع الوقوع اور معدوم التحقق ہونے
مین ممتنع بالذات اور بالغیر دونون شریک ہین نہ کبھی اونکے وقوع کی نوبت آسکے نہ اسکے اور خلاف
وعدہ اور اخبار باری کو جملہ علماء ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر فرماتے ہین اگر بوجہ وعدہ ممکن بالذات
ممتنع بالذات ہو جائے تو صریح انقلاب ذاتی ہے جو بالاتفاق باطل ہے جو اوسکو محال بالذات کہے

یہ اوسکی اصطلاح علوم اور اقوال علماء اور بداہت عقل سے نا واقفیت یا تعصب کا ثمرہ ہے اور اوس کی
موٹی مثال ایسی سمجھیے جیسا کوئی بادشاہ راست باز کسی سے بوجہ عنایت و شفقت و قدردانی عہد واثق
کر لیوے کہ ہم نے تمکو ہمیشہ کے لیے منصب وزارت پر مامور کیا مدۃ العمر معزول ہرگز نکرینگے تو اب بوجہ
صادق القول ہونے بادشاہ مذکور کے گو سبکو یہ یقین کامل ہو جائے گا کہ وزیر معلوم کی عزل کی اوسکی
طرف سے کبھی نوبت نہ آئیگی لیکن ساتھ ہی یہ بھی ہر ایک عاقل یقینا سمجھتا ہے کہ اوس بادشاہ کو وزیر
مذکور کے معزول کرنیکا بعینہ وہی اختیار ہے جیسا بوجہ حکومت قبل وعدہ مذکورہ اوسکو اختیار عزل ہر
وقت حاصل تھا اور اسکے اختیار اصلی مین بوجہ وعدہ سر مو تفاوت نہین آیا ظاہر ہے کہ اس عزل کا منشا
فقط اوسکی حکومت و سلطنت پر ہے جو دونون حالتون مین مساوی موجود ہے البتہ اگر اوس وعدہ
کی وجہ سے اوسکی حکومت مین نقصان آجاتا تو اوسکے اختیار عزل مین بھی ضرور کمی آجاتی مگر وعدہ سے
نفس حکومت مین کمی آئیگی کیا معنی ہان اپنے وعدہ کے ایفا اور اپنی بات کے پاس و لحاظ سے اوس کو
معزول نکرنا یہ دوسرا امر ہے جسکا مطلب یہ ہوا کہ گو نفس اختیار و قدرت عزل مین کسی قسم کا تغیر نہین
آیا لیکن بوجہ صدق و ایفائے وعدہ عزل کے تحقق کی نوبت کبھی نہ آئیگی اور خداوند احکم الحاکمین
اور اصدق القائلین جیسا وصف صدق مین سب سے اعلی و افضل ہے ایسا ہی کمال قدرت و اختیار
مین بھی سب سے بڑھکر ہے سو جیسا بوجہ صدق کبھی اپنے حکم و ارشاد کے سر مو بھی ہرگز خلاف نکریگا ایسے
ہی بوجہ اخبار و وعدہ و ارادہ خاص اور بسبب اقتضائے حکمت و عدالت کوئی چیز فی نفسہ اوسکی قدرت
غیر متناہی کے احاطہ سے کسیطرح خارج نہین ہو سکتی اور اب اس طور پر جملہ نصوص و اقوال اکابر بھی بجنسہ
معمول بہا رہی اور الزام کذب کا شبہ بھی پیش نہ آیا بلکہ ہباءً منثورا ہو گیا اور بروئے انصاف حضرت
رسالتمآب علیہ الصلوۃ والسلام کا شرف رتبہ بھی اسی صورت مین عند اللہ ظاہر ہوتا ہے کہ باوجود
حصول قدرت جناب باری عز اسمہ محض اپنی عنایت و کرم اور صرف اپنی رحمت و قدر شناسی کی
وجہ سے آپکا نظیر پیدا نفرماوے اور بوجہ عجز خداوندی نعوذ باللہ تعالی منہ اگر ایسا ہو تو اوسمین حضرت
رسالتمآب علیہ وعلی آلہ السلام کا کمال شرف عند اللہ اور غایت شفقت خداوندی کچھ ثابت ہوگا البتہ
جناب باری کی نسبت بالنظر الی الممکنات عجز و عدم قدرت کا ماننا پڑیگا اور آیات مشعرہ عموم قدرت مین
تغیر اور اقوال اکابر کا خلاف کرنا پڑیگا ولا یقبلہ احد من العقلاء فضلا من العلماء بالجملہ حق اس تقریر

پریشان سے انشاء اللہ ہر ذی فہم منصف بالاجمال سمجھ جائیگا کہ اس قسم کے امور مین اہل سنت کا کیا مسلک ہے اور فرق باطلہ کی کیا چال ہے اور جب کوئی نزاع دربارہ تنزیہ و تقدیس جناب حق جل وعلی پیش آئیگا تو اہل سنت بالخصوص علماء متبعین طریقہ اہل سنت کو ضرور ہوگا کہ حسب ارشاد سلف و موافق طریقہ اہل سنت اوسکا فیصلہ کرین ایسا نہو کہ معتزلہ وغیرہ کے موافق اوسکا رفع کرنا چاہین بلکہ جو لوگ ایسے مواقع مین مسلک اہل سنت کو اختیار کرین اونکو دایرہ اہل سنت سے خارج فرماکر معتزلہ اور مرداریہ کا لقب اونکے لیے تجویز کرنیکو تیار ہون اس تقریر اور ان امثلہ سے انشاء اللہ ناظران اوراق کی سمجھ مین بخوبی یہ امر آجائیگا کہ تنزیہ باری جو مسئلہ مسلمہ فریقین ہے اوسمین اہل سنت کا کیا مسلک ہے اور اہل اعتزال کا کیا مشرب ہے اور تنزیہ جناب باری مین جو خدشات عقلیہ پیش آئین اونکے رفع کی اہل سنت کے نزدیک کیا صورت ہے اور معتزلہ کے نزدیک کیا کیفیت ہے اسکے بعد مسئلہ مبحوث عنہا مین جو خلاف ہے اوسکی تفصیل عرض کرتا ہون ناظرین با انصاف امثلہ منقولہ سابقہ کے موافق ملاحظہ فرماکر خود انصاف کرلیوین کہ دونون مسلکون مین کونسا مسلک اہل سنت کے طرز کے موافق ہے اور کونسا معتزلہ کے سو یہ امر تو عرض کرچکا ہون اور سب جانتے ہین کہ حق تعالی شانہ کا متکلم ہونا عند اہل سنت مسئلہ متفق علیہا ہے لیکن اس زمانہ مین یہ نزاع پیش آیا کہ حق تعالی شانہ جیسا جملہ مطابق للواقع کے انعقاد پر سبکے نزدیک قادر ہے جملہ غیر مطابق للواقع کے انعقاد پر بھی اوس قادر مطلق کو قدرت ہے یا نہین یعنی مثلا حالت قیام زید مین جملہ زید قایم کے انعقاد پر جیسے بالاتفاق اوسکو قادر مانتے ہین حالت قعود زید مین بھی ان مفردات کی ترکیب و انعقاد و انزال پر اوسکو قدرت ہے یا نہین اب اس صورت مین یہ دقت پیش آئے کہ اگر یہ کہیے کہ حالت ثانی مین بھی جملہ مذکورہ باوجود عدم تطابق للواقع اوسکی قدرت مین داخل ہے اور دونون حالتون مین قدرت کے اندر اصلا تفاوت نہین تو اوس ذات اقدس کی نسبت کہ جہان بجز خیر محض ادنی سے خرابی کا بھی توہم نہین ہوسکتا کذب جیسی گندی چیز کو تجویز کرنا پڑتا ہے اور اگر یہ کہیے کہ حالت قعود زید مین جملہ مذکورہ کا انعقاد اوسکی قدرت قدیمہ سے خارج اور اوسکی ترکیب ذات واجب سے ممتنع ہے تو اول تو یہ بات عقل سلیم کے نزدیک خلاف بداہت معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس حالت مین جملہ مذکورہ کے امتناع ذاتی کے اول تو کوئی وجہ خاص سمجھ مین نہین آتی دوسرے ایک شی کا بوجہ تغیر عوارض و اضافات کبھی ممکن بالذات ہونا اور کبھی ممتنع بالذات صریح انقلاب ذاتی ہے جو کسیطرح

اور کسیکے نزدیک قابل تسلیم نہیں تیسرے عموما قدرت باری بالنسبۃ الی الممکنات جو نصوص و اجماع و عقل سے ثابت ہے اوس مین کھلم کھلا خلل ڈالا جاتا ہے بلکہ قدرت عبد سے بھی اوس کو گھٹایا جاتا ہے اور یہ بات کسی طرح قابل تسلیم نہیں غرض دونوں جانبوں میں ایک نہ ایک خرابی لازم آتی ہے بقول شخصے ادھر کنواں اودھر کھائی سو حسب قاعدہ مسلمہ الانسان اذا ابتلی ببلیتین اختار اہونہما ہرایک فرقہ نے اپنی فہم کے موافق عمدہ اور اولی جانب اختیار کی سو صاحبان معقول اور متبعان مولوی فضل رسول نے تو سوچا کہ حق تعالی شانہ کی ذات منزہ اوس کی ذات پاک تک نہ کسی عیب کی رسائی نہ کسی نقصان کی گنجایش پھر کذب جیسے مذموم اور گندی چیز کا وہان کیا کام اس لئے اونہوں نے تو حکم قطعی لگادیا کہ جملہ مخالف واقع کی انعقاد و تنزل سے ذات ایزد متعال عاجز و مجبور ہے گو بوقت مطابقہ بعینہ اوسی جملہ کے انعقاد پر اوسکو قدرت تامہ حاصل تھی اور اوس کی فعلیت بھی صحیح و ممکن تھی اور تنزہ عن الکذب کی طرف ایسے ڈھلے کہ دوسری جانب یعنی عموم قدرت کے نقصان اور خلل کا اصلا خیال نکیا اور کنوئین سے بچے تو کھائی سے نہ بچا گیا ایک خرابی سے بچنے کی فکر میں دوسرے بڑی خرابی سر پر لی بلکہ اس خیال کی تائید میں ایسے سرگرم ہوئے کہ نصوص قطعیہ اور اجماع سلف میں خلاف تصریحات علما تخصیص و تاویل جاری کرنے لگے سخت افسوس ہے کہ اس گروہ نے باوجود اتباع اہل سنت اس اعتراض کے دفعیہ کے لئے حضرات اہل سنت کا طریقہ اور تقلید ترک کر کے معتزلہ کے طور پر اوس کو دفع کرنا چاہا ابھی عرض کرچکا ہوں کہ معتزلہ نے بعینہ ایسے ہی شبہات کی وجہ سے عدل کو واجب اور خلاف عدل و حکمت کو قدرت قدیمہ سے خارج کیا ہے اور افعال عباد کا خالق خود عباد کو بنایا ہے اور مخالفت نصوص و اقوال اکابر کا اصلا خوف نہیں کیا بلکہ اپنے خیال کو اصل عقیدہ ٹھہرا کر نصوص و اجماع کی تخصیصات و تاویلات بے اصل پر کمر باندھی ہے سو وہی جملہ امور ان متبعان سنت نے کر دکھائے بلکہ فرقہ قدیمہ نظامیہ نے جو جملہ امور قبیحہ اور افعال ذمیمہ کو قدرت واجب تعالی سے خارج کہا ہے اون کا منشا اور اونکی دلیل بعینہ یہی ہے جو اس فرقہ جدیدہ نے بیان کی بقول شخصے وہی فتنہ ہے لیکن یہاں ذرا سا پیچ میں ڈھلا ہے اور سب جانتے ہیں کہ معتزلہ نے جو کچھ کیا اپنے خیال کے موافق حق تعالی کی تنزیہ قایم رکھنے کے لئے کیا تمام مفصلاً بعینہ وہی قصہ اس گروہ جدیدہ نے حق تعالی کے تنزہ عن الکذب

ثابت کرنیکے لئے کر رکہا ہے جیسا اونہون نے ثبوت تنزہ کی آڑ مین بعض ممکنات مثل خلاف عدل
وحکمت وغیرہ کو غیر مقدور کہدیا تہا اور مسایل معلومہ مین عموم قدرت مین خلل اندازی کی کچھ پرواہ
نکی تہی ایسا ہی اس طایفہ نے تنزہ اور تقدس کے پردے مین بعض ممکنات یعنی خلاف صدق کو
غیر مقدور کہکر عموم قدرت باری مین رخنہ اندازی کا کچھ خوف نکیا اور جسطرح معتزلہ نے بعض اشیا کو
حق تعالی شانہ کے ذمہ واجب کہدیا تہا اوسیطرح ان حضرات نے صدق کو جناب باری جل مجدہ کے
ذمہ واجب بنادیا اور قضیہ مسلمہ مصرحہ علماء سنت لا یجب علی اللہ شی کا صریح خلاف کیا اور اس غلطی
پر علمای امت کو بالتصریح فرقہ مزداریہ مین داخل کر چہوڑا واللہ المستعان سو حقیقت مین جیسا معتزلہ مسئلہ
وجوب عدل مین اپنے آپ کو اہل العدل کہکر اہل سنت پر تعریض کرتے تہے اوسیطرح اس فرقہ نے
اپنے آپ کو اہل سنت مین داخل کر کے صراحۃً اہل حق کو مزداری کہدیا مگر جیسے اوسکا مبنی جہالت
ہے ایسی ہی قول ثانی کا منشا افراط تعصب ہے کاش اگر یہ حضرات وہ چال اہل سنت کی جو اوپر عرض کر آیا
ہون اس اشکال کے دفع کے لئے اختیار فرماتے تو جملہ خرابیون سے بچ جاتے اور دوسرے گروہ ایک طایفہ
نے اس قسم کی خرابیون سے بچنے کی یہ تدبیر نکالی کہ دوسری جانب اختیار کی یعنی یہ کہا کہ خداوند کریم
کو جملہ غیر مطابق کے انعقاد پر ایسی ہی قدرت ہے جیسے جمل صادقہ کے انعقاد پر اور مطابق للواقع اور
مخالف للواقع جملون کو یکسان کر دیا حتی کہ تعلق قدرت اور تحقق فعلیہ کو بہی تجویز کر بیٹھے اور اسکا اقرار
کر لیا کہ اگر کسی کلام مخالف واقع کے صدور وانعقاد وفعلیۃ کی بہی نوبت آجائے تو کسی قسم کا استحالہ
اور کوئی حرج نہین نعوذ باللہ من ذلک اور بشرط فہم وانصاف فرقہ مزداریہ کا یہی مطلب ہے کیا باقی اور
یہ فرقہ کہان سے بہاگ کر کوئین مین جا پڑا اور یہ دونون مذہب معتزلہ کے ہین فرق ہوگا تو یہ ہوگا
کہ مذہب اول نظامیہ کا ہے تو ثانی مزداریہ کا اور علماء اہل سنت رحمہم اللہ تعالی اور اونکے اتباع نے
بہدایۃ ایزدی یہان بہی اپنے اصل وقاعدہ کے موافق وہی چال اختیار فرمائی جو مسایل گذشتہ
بالا مین بمقابلہ معتزلہ اختیار کی تہی جسکو سنکر انشاء اللہ تعالی منصف فہیم فوراً تسلیم کرے اور پہلے
دونون فرقون کی بات ہرگز قابل التفات نہ سمجھے اور تعصب کا علاج ہم جیسون کی تو کیا حقیقت
ہے بڑے بڑون سے بہی ہونا دشوار ہے اور وہ چال یہ ہے کہ علماء اہل سنت نے یہان بہی بلحاظ
قرآن واحادیث نبوی واقوال سلف کو تو اصل عقیدہ ٹہرایا اور قدرت اور تقدس جناب باری کو

پورا تسلیم کیا کسی خدشہ عقلی کی وجہ سے ایک کا بہروسے دوسرے کے نقصان سے نہین کیا جیسا کہ پہلے
دونون فرقون نے کیا تہا اور خدشہ مذکورہ کے رفع کرنے مین فہم وعقل سے کام لیا اور جیسا مسئلہ
عدل مین اہل سنت فرماتے تہے کہ خلاف عدل ہر چند ممکن بالذات اور مقدور باری ہے مگر وعدہ
اور اخبار جناب باری عز اسمہ اور اوسکی رحمت وحکمت کی وجہ سے کبہی اس قسم کے امور موجود ومتحقق نہین
ہونگے ایسا ہی اس مسئلہ متنازع فیہا مین فرماتے ہین کہ انعقاد وتنزیل جملہ زید قایم جیسا حالت قیام زید
مین مقدور باری تہا ایسی ہی عمرو زید کیوقت مین مقدور حضرت ذوالجلال ہے نفس مقدوریت مین تفاوت
ہرگز نہین آیا مگر اوسکی حکمت ورحمت صداقت وعدالت تنزہ وتقدس کی وجہ سے ایسے جملون کے
ساتہ اوسکی قدرت تامہ کے تعلق کی کبہی نوبت نہ آئیگی یعنی مثل خلاف عدل جمل مذکورہ کے انعقاد
وصدور کا حق جل وعلی باوجود مقدوریت ذاتیہ کبہی ارادہ نفرمائیگا اور اس وجہ سے یہ امور ازلاً وابداً معدوم ہونگے
جسکا وہی خلاصہ نکلا کہ بوجہ مقدوریت ذاتیہ اوسکی قدرت کامل وشامل رہے اور بوجہ عدم تحقق وعدم وقوع
اوسکی تقدس وتنزہ مین سرمو تفاوت نہ آیا بلکہ دونون صفتین اپنے اپنے مرتبہ مین جیسا چاہیے تہا
محقق ومسلم رہین مثل فریقین سابقین یہ نکیا کہ تقدس قایم رکہنے کے لئے قدرت مین یا قدرت کے
عام رکہنے کی وجہ سے تنزہ مین کسی قسم کا خلل ڈالا جاوے والحمد للہ شعر وتری الفضیلۃ لاترد فضیلۃ
الشمس تشرق والسحاب کنہورا اور یہ مکرر عرض کر چکا ہون کہ قدرۃ علی القبایح اور صدور قبایح کا ایک
حکم نہین ثانی عیب ونقصان شمار ہوتا ہے تو اول کمالات مین معدود ہے خدا کے لئے جیسا ایک
گروہ باطل نے کسب وخلق یکسان سمجہکر خلق شر کے لئے دوسرا خالق مان لیا اور خدا کی تنزہ وتقدس
کے شوق مین گروہ مشرکین کے ہم صفیر بنگئے اسیطرح پر کوئی صاحب قدرۃ علی القبیح کو صدور قبایح
کے مساوی وشامل سمجہکر اوسکے بطلان واستحالہ کا حکم نہ لگاوین اور حق تعالی شانہ کے تقدس
وتنزہ کے خیال مین گروہ نظامیہ کے ہمداستان نہو جائین ورنہ عقل سلیم ہی کا خلاف لازم نہ آئیگا
بلکہ نصوص واجماع سلف واقوال اہل سنت سے دست برداری کرنا پڑیگی کما لا یخفی علی اللبیب اہل
الانصاف فرمایئے کہ مسئلہ مذکورہ مین ہر سہ اقوال مین سے کونسا مسلک اوفق بالنصوص والعقل اور
مطابق مذہب اہل سنت ہے واقعی مذہب ثالث اہل حق نے بتائید الہی ایسا مذہب وسط
اختیار فرمایا کہ کونین اور کہا تی دونون سے سالم نکل گئے اور بالنظر الی القدرۃ جملہ مذکورہ کو مقدور

باری کہا تو بالنظر الی الحکمۃ والتقدس ممتنع الصدور والتحقق فرمایا مقام حیرت ہے کہ مدعیان معقول اس فرق عجیب ولطیف سے ایسے غافل ہوں یا متغافل کہ باوجود صراحۃ وتنبیہ بھی جنہوں اور پھر بھی بزور معقول اہل حق کو زبردستی دائرہ سنت سے نکالنے کو موجود ہیں یہ قصہ بعینہ ایسا ہے جیسا حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان نفس تصدیق کو فرمایا اور اعمال صالحہ کو اوس سے زاید اور اوسکی فروع فرمایا اور اعمال کو متمم ومکمل ایمان کہا اور فرقہ مرجیہ نے اعمال صالحہ کو نفس ایمان سے ایسا خارج اور زاید کہا کہ کسی مرتبہ میں ماخوذ ومطلوب ہے نہ رکھا اسپر بعض ظاہر بینوں نے فقط اس امر میں اشتراک دیکھکر کہ یہ بھی زاید کہتے ہیں اور حضرت امام بھی اعمال کو نفس ایمان سے زاید فرماتے ہیں حضرت امام اور اونکے اتباع پر تہمت ارجا لگادی اسی طرح صاحبان معقول اور گروہ مبتدعین نے کلام مذکور کے مقدور باری کہنے سے اکابر اہل سنت اگلے پچھلوں کو فرقہ مزداریہ میں داخل کردیا پہلا فرقہ اگر اتنا فرق ملحوظ رکھتا کہ طاعات کو مرجیہ نے زاید کس اعتبار سے کہا ہے اور حضرت امام زاید کس اعتبار سے فرمارہے ہیں تو ہرگز ایسا حکم نہ لگاتے علی ہذا القیاس فرقہ جدید بھی اگر اتنی تمیز کرلیتا کہ کلام غیر مطابق کو فرقہ مزداریہ کے مقدور باری کہنے کی کیا صورت ہے اور اور علماء اہل سنت نے جو اوسکو مقدور فرمایا ہے اوس کی کیا کیفیت تو ہرگز ایسی جرأت نکرتے اس وقت حضرت کو شعر مرقومہ صاحب تنزیہ میں مزا آتا ہے شعر وکم من عایب قولا صحیحا ٭ وآفتہ من الفہم السقیم جو سو خیر ہمکو تو جیسے اس افترا وبہتان کی کلفت ہونی چاہئے ویسے ہی حضرت امام علیہ الرحمہ کے اس اقتدائے اختیاری کی فرحت ہونی مناسب ہے لیکن اسکا کیا علاج کہ جیسا فرقہ جدیدہ نے بوجہ مشاکلۃ معلومہ بلا تدبر اہل حق کو مزداریہ کہدیا ایسا ہی اگر کوئی بیباک ان صاحبوں پر معتزلی ہونیکا الزام لگائے اور اوسکی وجہ وجیہہ یہ بیان کرے کہ جس طرح پر معتزلہ کے ایک فرقہ نے خلاف عدل وغیرہ کو بعلت قبح اختیار وقدرت باری جل مجدہ سے نکالکر اونکے اضداد کو واجب کہدیا تھا بعینہ اوسطرح ان صاحبوں نے جملہ خلاف واقع کو بعلت قبح حق تعالیٰ کی قدرت تامہ قدیمہ غیر متناہیہ سے بالکل خارج کرکے ذات واجب کو انعقاد جملہ مذکورہ سے مجبور محض تسلیم کرلیا اور صدق کو اوس کے ذمہ واجب ٹھہرادیا تو اوسکا کیا جواب ہے بینوا توجروا بالجملہ اس تقریر سے جب یہ معلوم ہوگیا کہ مسئلہ معلومہ میں محل نزاع کیا امر ہے اور ہر ایک فرقہ نے جو اس مسئلہ میں اپنی

رائے سے ایک جانب اختیار کی ہے اوسکی کیا وجہ ہے تو جو صاحب فہم سلیم کے ساتھ جوہر انصاف بھی رکھتے ہیں وہ تو انشاء اللہ اتنے ہی بیان سے حق وباطل کو سمجھ گئے ہونگے اور لقب مزداریہ کو نتیجہ شدت تعصب یا قلت تدبر بخوبی جان چکے ہونگے ہاں اس کا خیال ہے کہ بعض صاحب تصریحات علماء اور اقوال اکابر کی سند طلب فرمائینگے اسلئے مناسب ہے کہ اقوال اکابر بھی اس موقع پر بیان کر دیئے جائیں تاکہ تصدیق امر حق میں کسی صاحب فہم کو کوئی عذر باقی نرہے چنانچہ مولف تنزیہ بھی تحریر فرمارہے ہیں کہ جو کوئی خواہ مخواہ رد وکد پر آمادہ ہی ہوں تو اونکو ضرور ہے کہ اپنے دعوی کو کسی نص صریح سے ثابت کریں اپنے خیالات واستنباطات پر قناعت نفرماویں کیونکہ یہ امر اعتقادیات میں سے ہے اور امر اعتقادی کسی استنباط سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اوس کے لئے ثبوت قطعی چاہئے اور ادنی مرتبہ یہ ہے کہ اہل مذہب ہی کی تصریح نقل کریں انتہی سو رد وکد تو بحمد اللہ اپنا شیوہ ہی نہیں بالخصوص ایسے مسائل میں مگر بغرض توہین اہل اللہ اور حب نصرت اولیاء اللہ ہمکو داعی ہوتے تو ہم اس مختصر میں انشاء اللہ ہرگز نہ چوکتے باقی رہا یہ امر کہ مولف سلمہ نے نصوص صریحہ اور تصریحات اہل مذہب کے ساتھ اثبات مدعا کا ارشاد فرمایا ہے سو یہ ارشاد بجائے خود بجا ہے اور ہم انشاء اللہ ابھی ارشاد کے موافق عمل کرینگے مگر افسوس اسکا ہے کہ مولف ممدوح نے جو اوروں کو ہدایات فرمائے اوسپر خود عمل کرنے میں کیوں کوتاہی کی اوروں کو امر بالمعروف کرنا اور اپنے نفس کو بھول جانا علماء کی شان کے خلاف ہے رسالہ تنزیہ الرحمن موجود ہے جو چاہے اول سے آخر تک ملاحظہ فرمالیوے نص صریح قطعی الدلالۃ اسبارہ میں مولف سلمہ نے ایک بھی بیان نہیں فرمائی کہ کلام مخالف واقع کے انعقاد والقا پر جناب باری جلت قدرتہ کو اصلا قدرت نہیں اور ارشاد ومن اصدق من اللہ حدیثا کو ثبوت امتناع ذاتی کلام لفظی کے لئے نص صریح اور قطعی الدلالۃ کہنا مولف تنزیہ جیسے عالم تو کیا انشاء اللہ اونکے شاگرد فہیم بھی ایسی لغویات نہیں کہہ سکتے اب رہی تصریح اہل مذہب سو اوسکا انکار ابھی تو مناسب نہیں اکثر صاحب اس انکار کو شاید لغو اور تعصب بیجا خیال فرمادینگے البتہ اگر حق جل وعلی کو منظور ہے تو حضرت مولف کی استدلالات کے جوابات بیان کرنے کے بعد یہ گمنام اس امر کو واضح کردیگا کہ مولف سلمہ نے تمام رسالہ میں کوئی تصریح اہل مذہب کی جو اثبات مدعا میں دلیل صریح اور قطعی الدلالۃ ہو کہیں نقل نہیں فرمائی بلکہ جسقدر دلائل وعبارات اپنے اثبات

مدعا کے لئے نقل فرماتے تھے اونہین مولف موصوف نے اپنے خیالات واستنباطات کو ملا کر دلیل
بنالیا ہے اور اوسکو مثبت ومفید مدعا سمجھ لیا ہے یا یون کہیے کہ مولف موصوف منشار نزاع کو خوب نہین
سمجھے اور بلا تعین وتحقیق منشار نزاع دلائل نقل فرما دیے ہین بہر حال ہم انشاء اللہ یہ امر بوضاحت عرض
کرینگے کہ مولف موصوف نے امر متنازع فیہ مین کوئی دلیل صحیح وقطعی اپنے مفید مدعا اہل مذہب کی
نقل نہین فرمائی خیر یہ قصہ تو انشاء اللہ باب ثالث مین معروض ہوگا یہان تو ہمکو اپنے دلائل پیش کرنے
منظور ہین اسلئے یہ التماس ہے کہ فرقہ مزداریہ کے مقابلہ مین جو دلائل عقلیہ ونقلیہ ہماری طرف سے علماء
نے بیان فرمائے ہین اونکے بیان کرنیکی تو ہمکو ضرورت نہین اونکے قول کے بطلان پر تو دونون فریق
متفق ہین البتہ فرقہ جدیدہ اور قدیمہ یعنی نظامیہ کے مقابلہ مین جو دلائل ہمکو پیش کرنے چاہیین اونکو
بیان کرنا ضروری ہے اگرچہ جسقدر عرض کرچکا ہون وہ بھی موافق نصوص وتصریحات کتب مذہب
عرض کیا ہے کما لا یخفی علی الماہر الفہیم اول نصوص قطعیہ صریحہ لیجیے ارشادات ان اللہ علی کل
شیء قدیر اور یفعل ما یرید اور خالق کل شیء اور فعال لما یرید وغیرہ آیات دال علی عموم القدرۃ اس
بارہ مین ایسے دلائل بینہ بدیہہ ہین کہ اہل فہم کو تو اوس مین انشاء اللہ کسیطرح تامل وتردد نہین
ہوسکتا مگر تو ہین جو چاہین سو فرمائین سو ایسون کے سمجھانیکے لئے یہ عرض ہے کہ جملہ علماء معتبرین
علم کلام نے عموم قدرت باری علی جمیع الممکنات کو مذہب اہل سنت قرار دیکر دلائل عقلیہ ونقلیہ سے
اس امر کو ثابت کیا ہے اور آیات مذکورہ کو شمول قدرت علی جمیع الممکنات پر دلیل لائے ہین
اور جملہ ممکنات کو حسن ہون یا قبیح مقدور باری فرمایا ہے مقاصد وغیرہ مین موجود ہے لان المقتضی
للمقدوریۃ ہو الذات والمصحح للمقدوریۃ ہو الامکان ولا تمایز قبل الوجود یخصص البعض والاولی التمسک
بمثل واللہ علی کل شیء قدیر علامہ دوانی شرح عقاید مین فرماتے ہین ولا بد للممکن علی تقدیر وجود من
الاستناد الی الواجب فقد ثبت انہ فاعل بالاختیار فیکون قادرا علیہ لان العجز عن البعض نقص وہو
علی اللہ تعالی محال مع ان النصوص ناطقۃ بعموم القدرۃ کقولہ تعالی وہو علی کل شیء قدیر شارح مقاصد
بھی فرماتے ہین فالاولی التمسک بالنصوص الدالۃ علی شمول قدرتہ مثل واللہ علی کل شیء قدیر
الغرض علماء کلام نے آیہ مذکورہ اور اوسکی امثال سے عموم قدرت پر احتجاج واستدلال کیا ہے بلکہ اس
استدلال کو اور استدلالات عقلیہ سے اولی اور احسن فرمایا ہے پھر اوسکے بعد تحریر فرماتے ہین اعلم

ان المخالفین فی ہذا الاصل اعنی عموم قدرتہ تعالی للممکنات کلہا وہو اعظم الاصول فرق متعددۃ یعنی
شمول قدرت باری لجمیع الممکنات کا جو کہ اعظم اصول مین سے ہے جسکو نصوص قرانی سے علماء
سنت نے ثابت کیا تھا چند فرق باطلہ نے انکار کیا ہے اونکی تفصیل مین شارح مقاصد وشارح
مواقف وغیرہ ذکر فرماتے ہین ومنہم النظام واتباعہ القائلین بانہ لا یقدر علی خلق الجہل والکذب والظلم
وسائر القبائح اذ لو کان خلقہا مقدورا لہ لجاز صدورہ عنہ واللازم باطل لافضائہ الی السفہ ان کان
عالما بقبح ذلک وباستغنائہ عنہ والی الجہل ان لم یکن عالما والجواب لا نسلم قبح شیء بالنسبۃ
الیہ تعالی کیف وہو تصرف فی ملکہ ولو سلم فالقدرۃ علیہ لا تنافی امتناع صدورہ عنہ نظرا الی وجود
الصارف وعدم الداعی وان کان ممکنا فی نفسہ انتہی عرض مدعا سے پہلے یہ گذارش ہے کہ کوئی صاحب
عبارت مین لفظ ظلم اور جہل دیکھکر اور اوسکے بعد فالقدرۃ علیہ لا تنافی امتناع صدورہ عنہ ملاحظہ فرما کر
یہ خیال نکرین کہ ظلم بمعنی تصرف فی ملک الغیر اور جہل ضد علم ذات خالق کائنات سے ممکن الصدور
اور داخل مقدورات ہین اور اسوجہ سے عبارت مذکور کو ہماری مخالفت مین اگر باطل محض اور غلط
صریح بتلانے لگین کیونکہ یہان ظلم بمعنی المذکور ہرگز مراد نہین بلکہ بمعنی وضع الشیء فی غیر موضعہ
مراد ہے چنانچہ مکرر اسکی طرف اشارہ کرچکا ہون اور عنقریب بسند معتبر اسکی توضیح آئی جاتی ہے
اور نیز یہ معنی ظلم کے مشہور ومعروف بھی ہین البتہ جہل مین عجب نہین جو بعض صاحبون کو زیادہ
خلجان ہو تو اسلئے اوسکی توضیح مناسب ہے اور یہ عرض ہے کہ جہل جیسا اکثر علم کے مقابلہ مین بولا جاتا
ہے ایسے ہی حلم وحکمت کے مقابل بھی مستعمل ہوتا ہے خود کلام الہی جل مجدہ مین ایک جا قال انکم
قوم تجہلون ارشاد ہے اور دوسرے موقع مین ولکنی اریکم قوما تجہلون فرمایا ہے جسکا ترجمہ حضرت شاہ
ولی اللہ صاحب جہل میکنید تحریر فرماتے ہین اور یہ ظاہر ہے کہ جہل کا اطلاق افعال پر ہوتا ہے نہ
صفات پر اور جہل ضد علم افعال مین ہرگز شمار نہین ہوسکتا تو اب ضرور جہل سے مراد فعل جہل لینا
ہوگا جو کہ خلاف حکمت وغیرہ ہے اور آیہ ثانی کی تفسیر مین قاضی بیضاوی او تسفہون علیہم بان
تدعوہم اراذل اور علامہ ابو سعید او تتسافہون علی المؤمنین بنسبتہم الی الخساسۃ فرماتے ہین جس سے
صاف ظاہر ہے کہ جہل بمعنی سفہ مراد ہے حدیث نبوی علیہ الصلوۃ والسلام مین ارشاد ہے وان
جہل علی احدکم جاہل وہو صائم فلیقل انی صائم ظاہر ہے کہ جہل سے مراد ضد علم ہرگز نہین بلکہ

شتم وضرب وطعن وغیرہ افعال جہل مراد ہیں چنانچہ شرح حدیث مذکور میں مرقوم ہے الجہل کما یطلق
علی مقابل العلم کذلک یطلق علی مقابل الحلم اور دیکھیے خفاجی بیضاوی کے قول مذکور پر تحریر فرماتے
ہیں قولہ او تستہزؤن الخ فیکون الجہل بمعنی آخر وہو الجنایۃ علی الغیر وفعل ما یشق علیہ قولا او فعلا وہو
معنی شایع کقولہ شعر الا لا یجہلن احد علینا ۞ فنجہل فوق جہل الجاہلینا ۔ جب خدشہ مذکور آیات قرآنی
وحدیث نبوی واقوال علماء وکلام شعراء سے زایل ودفع ہو چکا تو اب اہل فہم کی خدمت میں یہ
التماس ہے کہ جمہور متکلمین کا عموم قدرت باری پر آیات مسطورہ سے استدلال کرنا اور پھر فرقہ
نظامیہ کے ظلم وکذب وغیرہ قبایح کو عموم قدرت سے خارج کرنیکو ذکر فرما کر اوسکا جواب دینا صریح
اس امر پر دال ہے کہ حضرت اہل سنت ور علماء شریعتہ ان آیات دالہ علی العموم کو کذب وظلم یعنی وضع
الشی فی غیر محلہ اور جہل یعنی خلاف حکمت کے مقدوریت پر دلیل شافی فرما رہے ہیں اور جملہ ممکنات
کو اوس میں شامل کرتے ہیں البتہ فرقہ نظامیہ جملہ قبایح کذب وظلم وغیرہ کو اس عموم سے خارج کہتا ہے
تو غرض یہ ہے کہ فرقہ مذکورہ واللہ علی کل شی قدیر وغیرہ سے امور مذکورہ کو خاص بتلائیگا تو اب اگر کوئی
متوہم اون آیات سے کہ جن کو ہم نے اپنے ثبوت مدعا میں پیش کیا ہے کذب متنازع فیہ کی تخصیص
کا دعوی کریں تو اول یہی لحاظ فرمالیوین کہ یہ مسلک نصوص مذکورہ میں کس کا ہے اہل سنت
رحمہم اللہ کا یا نظامیہ خذلہم اللہ تعالی کا دیکھیے اہل سنت تو کس تصریح کے ساتھ کذب کی مقدوریت
باری ہونے پر آیات مذکورہ سے استدلال فرما رہے ہیں اور نظامیہ نے جو خدشہ پیش کیا تھا
اوس کو امکان ذاتی اور امتناع غیری مراد لیکر دفع کر رہے ہیں جو بالکل ہماری عرض کی
مطابق ہے والحمد للہ اور یہ سب جانتے ہیں کہ نصوص قرآنیہ کے وہی معنی معتبر ہوتے ہیں جو
سلف صالحین کے مراد ہیں اور عمومات نصوص ایسی حجت قطعی ہیں کہ ایمہ مجتہدین بھی بذریعہ قیاس
احکام جزئیہ فرعیہ میں بھی اونکے عموم کے خلاف نہیں کر سکتے چہ جائیکہ اصول شرعیہ میں اور پھر
تخصیص بھی کون کریں معتزلہ اور اونکے اتباع اس تخصیص کے بطلان میں تو انشاء اللہ کوئی بدفہم
بھی متامل نہوگا بالجملہ جملہ متکلمین اہل سنت نے نصوص مذکورہ جملہ ممکنات ذاتیہ کی نسبت عام
وشامل رکہا ہے شرور ہوں یا قبایح خلاف حکمت وعدالت ہو یا مقابل رحمت وصداقت یہ امر
دوسرا ہے کہ بوجہ وجود مانع یا عدم داعی امور مذکورہ کو ممتنع الصدور تسلیم فرماتے ہیں جنکا عدم صدور

امتناع بالغیر نکلتا ہے علی ہذا القیاس علماء اصول بھی مثل حضرات متکلمین آیۃ ان اللہ علی کل شی
قدیر اور ان اللہ بکل شی علیم کو صراحۃ عام فرماتے ہیں البتہ آیہ اول اور اوسکی امثال سے مقتضیات ذات
باری کو شی باستثناء عقلی فرمایا ہے مگر اس استثناء اور تخصیص سے کوئی صاحب یہ سمجھیں کہ
عام مخصوص ہیں بذریعہ قیاس اوس میں بھی تخصیص جاری ہو سکتی ہے کیونکہ اول تو تخصیص عقلی اس
حکم سے خارج ہے چنانچہ توضیح میں ارشاد فرمایا ہے ۔ فان المخصص اذا کان ہو العقل فنحوہ ہو فی
حکم الاستثناء علی ما یاتی ولا یورث شبہۃ الی آخر قال صاحب تلویح تحریر فرماتے ہیں ۔ فان کان
المخصص ہو العقل کان العام قطعیا فی الباقی لعدم مورث الشبہۃ الخ دوسرے اگر خلاف ارشاد
علماء ہم تسلیم بھی کرلیں کہ خالق کل شی وغیرہ عام مخصوص اصطلاحی اور ظنی ہیں تو کوئی حکم فقہی تو
نہیں جو ہمیں قیاس جاری کرکے تخصیص کیجائے مسائل عقاید میں خلاف سلف کسی قسم کی
تخصیص کیونکر مقبول ہو سکتی ہے اور اس سے بھی قطع نظر کیجیے تو غایۃ ما فی الباب یہ ہوگا کہ
علماء اجتہاد وقیاس کی تخصیص معتبر سمجھی جائیگی اس صدی کے علما کی تخصیص تو ہرگز بھی مسموع
نہیں ہو سکتی اور وہ بھی اس حالت میں کہ علمائے متکلمین بالتصریح کذب وغیرہ کو آیات مذکورہ
کی عموم میں داخل فرما رہے ہوں کما مر وسیاتی ایسا اس تقریر پر غالبا کوئی صاحب فرماویں تو یہ
فرماویں کہ جب آیۃ مذکورہ اور اوسکی امثال کو جملہ ممکنات پر شامل بلا تخصیص مانا گیا تو مثل اکل وشرب
وحرکت وانتقال وغیرہ بھی بوجہ ممکن ہونیکے مقدور باری ہونگے اور انکا صدور بھی ذات واجب سے
نعوذ باللہ ممکن بالذات ہونا چاہیے غایۃ ما فی الباب کسی مانع کی وجہ یا داعی کے عدم سے امتناع
بالغیر انکو لاحق ہو جائیگا حالانکہ یہ جملہ امور اور اونکی امثال ممتنعات ذاتیہ میں بداہۃ شمار ہوتے ہیں
سو اسکا **جواب** اول تو یہی ہے کہ احقر نے یہ بات ثابت کردی ہے کہ ظلم وجہل یعنی معلوم اور کذب
اور ساير قبایح کی نسبت شارح مقاصد فرما رہے ہیں فالقدرۃ علیہ لا تنافی امتناع صدورہ عنہ نظرا الی
وجود الصارف وعدم الداعی وان کان ممکنا فی نفسہ جس سے کذب کا ممکن فی نفسہ ہونا ثابت ہوتا
ہے اور علماء کرام بھی اسکی تصریح فرما رہے ہیں کما مر بھی اور اکل وشرب وغیرہ امور مذکورہ بالنسبۃ الی
الباری سبکے نزدیک ممتنع بالذات ہیں تو پھر اسکی جوابدہی کا بوجھ فقط ہمارے ذمہ کیوں رکھا
جاتا ہے اس میں فرق بیان کرنا جیسا ہمارے ذمہ ہے اوس سے کم اور صاحبان اہل سنت کے

تو ہم بھی نہیں ہمارا مطلب تو فقط یہ تھا کہ تصریحات علماء کے مطابق آیات دالّہ علی عموم القدرۃ کذب متنازعہ
فیہ کو بھی شامل ہین سو بحمد اللہ ثابت ہوگیا اور اگر خواہ مخواہ ہمکو ہی پوچھیں دابنا منظور ہے تو سنئے
ابھی معروض ہو چکا ہے کہ خالق کل شیٴ وغیرہ عمومات سے حسب تصریحات اعلام ذات باری بہ
بداہتہ عقل مستثنیٰ ہے تو جو امور ایسے ہونگے کہ اونکے تحقق سے تغیر و تصرف ذات باری مین لازم
آئیگا اونکو تو ممتنع بالذات ہر کوئی تسلیم کریگا ہان جو امور تصرف فی ذات الباری کو مستلزم نہونگے
وہ سرحد امکان ذاتی سے قدم باہر نہین رکھ سکتے سو فعل اکل و شرب و حرکت وغیرہ چونکہ خواص اجسام
اور لوازم امکان مین سے ہین اور اسلئے اونکے صدور سے تغیر و تصرف فی ذات الباری ماننا ضرور ہے
اور ذات کی طرح داخل قدرت نہین ہو سکتی لا محالہ امور مذکورہ بھی احاطہ امکان سے خارج رہی بلکہ
یون کہیے کہ امور مذکورہ فی نفسہ تو ہرگز ممتنعات ذاتیہ مین داخل نہین ورنہ ممکنات مین بھی اون کا
تحقق و وجود کیونکر متحقق ہو سکتا ہان یہ امر ممتنع ذاتی ہے کہ ذات باری ان افعال کے لئے محل
صدور بنجائے جس سے صاف ظاہر ہے کہ ان امور کے غیر مقدور ہونیکی وجہ عدم مقدوریتہ ذات
باری ہے اور خلاف عدل و خلاف صدق وغیرہ قبائح بھی اگر ایسے ہوتے تو اونکو بھی ممتنعات ذاتی کہنا
درست ہوتا مگر کون نہین جانتا کہ فعل مخالف حکمت و عدل اور کذب کلام لفظی کا محل ذات باری
کو کسطرح نہین کہہ سکتے جو انکی وجہ سے تغیر فی الذات لازم آئے بلکہ فعل حکمت و عدل و قول
صادق کے لئے بھی ذات واجب کو کسیطرح محل نہین بنا سکتے ان امور کی وجہ سے اگر تغیر آئیگا تو
افعال و اقوال مین آئیگا اور اقوال و افعال نہ عین ذات ہین نہ لوازم ذات بلکہ مخلوقات و معلولات
مین شمار ہوتے ہین بالجملہ یہ قاعدہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ذات و صفات ذاتیہ حقیقیہ جناب باری
فقط قدرت سے خارج ہین کیونکہ انکا خارج ہونا اول تو یون مسلم کہ مقدور باری اگر ہین تو ممکنات ہین
انکو امکان سے کیا مطلب دوسرے تغیر صفات ذاتیہ تصرف فی الذات کو مستلزم ہے جو کسیطرح
ممکن نہین انکے سوا جسقدر موجودات ہین افعال ہون یا اقوال اجسام ہون یا اعراض سبکے سب
ممکن و مقدور ہین ہان جو افعال کہ تصرف فی الذات یا تصرف فی الصفات الذاتیہ پر موقوف اور
اوسکو مستلزم ہونگے وہ افعال البتہ بوجہ تصرف مذکور غیر ممکن و غیر مقدور کہلائینگے اور اصل وجہ اس
امتناع کی وہی ہے جو احقر شروع مقدمہ مین ہر سہ مواد امتناعی کی توضیح مین عرض کر چکا ہے کہ سلب

لازم ذات عن الذات ممتنع بالذات ہے کیونکہ اثبات لوازم ذات للذات جیسا حمل اولی کو متضمن
ہے اسیطرح پر سلب لوازم ذات عن الذات سلب حمل اولی یعنی سلب الشی عن نفسہ کو مستلزم
ہوتا ہے تو جسطرح الاربعۃ شمر ووجہ استلزام الاربعیت باربعہ کی ممتنع بالذات ہے بعینہ اسیطرح
الواجب اکل او متحرک چونکہ الواجب لیس بواجب کو متضمن ہو رہا ہے تو بالضرور داخل ہوا و امتناع ذاتی
کہنا ہوگا بخلاف ضد حکمت و ضد صدق کے کہ وہان یہ خرابی لازم نہ آئیگی اگر آئیگی تو بواسطہ آئیگی
جیسا قضیہ عمر نبی اور ابو جہل مومن مین چنانچہ اسکی کسیقدر تفصیل مقدمہ مین معروض ہو چکی ہے
جسکا ماحصل یہی ہوگا کہ خلاف عدل و خلاف صدق مین ممتنع بالغیر ہے تو اکل و حرکت وغیرہ امور
مستلزم تغیر ذات باری ممتنع بالذات ہین اور یہی مطلب اوفق بالنصوص و العقل اور مطابق مذہب
اہل سنت ہے سو جو صاحب داخل زمرہ اہل سنت ہین یہ تو انشاء اللہ کسیطرح نہین کہہ سکتے کہ کذب
متنازعہ فیہ باوجود امکان ذاتی غیر مقدور ہے ظاہر ہے کہ فرمائینگے تو یہ فرمائینگے کہ کذب معلوم ہو کہ ممتنعات
ذاتیہ مین داخل ہے اسلئے ان اللہ علی کل شیٴ قدیر وغیرہ عمومات سے خارج ہونے مین کیا تامل اور
کونسی خرابی ہے سو ایسی بات کا کہنا اہل علم کا تو کام نہین یہ تو خوب تماشے کی بات ہے کہ کذب مذکور کے
غیر مقدور ہونیکی دلیل تو امتناع ذاتی کو کہا اور ممتنع بالذات ہونیکی وجہ عدم مقدوریتہ کو کہدیا تو دور صریح
ہے پہلے اوسکا ممتنع بالذات ہونا کسی دلیل عقلی سے مسلم ہو جائے تو پھر ان آیات کے عموم سے بیشک
خارج کیجئے ابھی تلک تو امتناع ذاتی ہی ثابت نہین ہو سکا ہنوز روز اول ہے کوئی دلیل صاحبان مجوزین
نے قابل قبول اہل فہم جنابکے پیش نہین فرمائی بالفعل گو یہ دعوی بلا دلیل کیسکو معلوم ہو مگر انشاء اللہ
عنقریب یہ دعوی مدلل ہوا جاتا ہے علاوہ ازین جب شرح مقاصد وغیرہ سے ہم یہ ثابت کر چکے
ہین کہ بالتصریح علماء مذہب کذب کو ممکن بالذات فرما رہے ہین اب آپکا خلاف تصریحات اہل مذہب
کذب مذکور کو ممتنع بالذات کہکر عموم آیات مذکورہ سے خارج کرنا کیونکر مسموع ہو سکتا ہے رہی یہ بات
کہ شاید کوئی صاحب یہ بھی یہی شبہ پیش کرین کہ تا وقتیکہ کذب مذکور کا امکان ذاتی ثابت
نہو جائے اوسوقت تک آیات مثبتہ عموم قدرت مین کیونکر داخل کر سکتے ہو تو اوسکا جواب یہ ہے
کہ اول تو ہم دلائل عقلیہ قواعد کلیہ مسلمہ اہل سنت سے اوسکو ثابت کر آئے ہین مع ہذا عبارات منقولہ
سابقہ اس بات پر نص صریح ہے کہ اہل سنت کے نزدیک کذب وغیرہ قبائح مذکورہ ممکنات ذاتیہ

مین محسوب ہین سواب کذب مذکور کی مقدوریۃ کا انکار کیونکر ہو سکتا ہے باجملہ تصریحات علماء کلام سے یہ امر ثابت ہے کہ آیات دالہ علی عموم القدرۃ کذب متنازع فیہ کو بھی شامل ہین اید ہر دلائل عقلیہ بھی اسپر شاہد ہین کہ کذب مثل خلاف عدل مقدور باری ہے اوسکا حال اکل و شرب وغیرہ کا سا نہین تواب خالق کل شی وغیرہ آیات کے حکم مین داخل ہونا خود مسلم ہوگا اور جیسا خود بلا واسطہ فعل خلاف عدل و حکمت مثل تعذیب طایع و مغفرت مشرکین کے ایقاع پر اوسکو قدرت ہے گو بوجہ صارف اوسکا موجود ہونا محال ہو اسیطرح ہر کلام مخالف للواقع کے انعقاد پر بلا واسطہ اوسکو قدرت حاصل ہے ہرچند بوجہ وجود صارف و عدم داعی اوسکے فعلیۃ کی نوبت نہین آسکتی علی ہذا القیاس آیۃ لا یسئل عما یفعل اور ارشاد و ظنوا انہم قد کذبوا بالقراءت تخفیف تاویلات کو چھوڑ کر حسب رای محققین اسی جانب مشیر ہین اسیطرح جو تصریحات و اشارات حدیث بکثرت اس جانب مشیر ہین کہ جناب باری مختار کل ہے نہ کوئی فعل قبیح اوسکی قدرت کو رافع نہ وعد و وعید اوسکے اختیار کے منافی جسکے ساتھ جو چاہے معاملہ کرے حکمت و رحمت کا جدا قصہ ہے قبل وعد و بعد وعد یکسان قدرت ہے یغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء نمونہ قدرت ہے تو لا یظلم ربک احدا اور لا یظلم مثقال ذرۃ شعبہ رحمت ہے جب ہمارا مدعا حسب تصریحات علماء و عقل سلیم و نصوص قرآنی و احادیث نبوی سے ثابت ہوچکا تو اب اقوال علماء مذہب نقل کرنے مناسب ہین اسلئے چند عبارتین کتب معتبرہ کی ثبوت مدعا کے لئے نقل کرتا ہون اہل انصاف کو انشاء اللہ اطمینان کلی کے لئے کافی و وافی ہونگی مواقف اور شرح مواقف مین فرماتے ہین الرابعۃ النظام و متبعوہ قالوا لا یقدر علی الفعل القبیح لانہ مع العلم بقبحہ سفہ و دونہ جہل وکلاہما نقص یجب تنزیہہ تعالی عنہ والجواب انہ لا قبح بالنسبۃ الیہ فان الکل ملکہ فلہ ان یتصرف فیہ علی ای وجہ یرید وان سلم قبح الفعل بالقیاس الیہ فغایتہ عدم الفعل بوجود الصارف عنہ وہو القبح وذلک لا ینفی القدرۃ علیہ اس عبارت سے صاف مفہوم ہوتا ہے کہ کوئی فعل قبیح ہونیکی وجہ سے قدرت باری تعالی سے خارج نہین ہوجاتا بلکہ افعال قبیحہ مثل خلاف عدل و خلاف صدق سب مقدور باری ہین البتہ بوجہ قبح مخالفت رحمت و حکمت کی وجہ سے اونکا صدور کبھی نہوگا عروض قبح کیوجہ سے افعال مذکورہ کو ممتنع بالذات کہدینا مسلک اہل سنت کے خلاف اور فرقہ نظامیہ کا اتباع ہے اب انصاف کیجئے کہ اہل حق کے نزدیک

کہنا تو سراسر ابہام اور خیال خام ہی تہا اوسکی تو امید ہی نرہی اب تو یہی غنیمت ہے کہ فرقہ نظامیہ مین داخل ہونے سے جان بچ جائے کسی نے سچ کہا ہے من حفر بئرا لاخیہ فقد وقع فیہ اور بعینہ یہی شارح مقاصد منکرین عموم مقدورات کی تفصیل مین فرماتے ہین اور یہ عبارت عنقریب گذر بھی چکی ہے ومنہم النظام واتباعہ القائلون بانہ لا یقدر علی خلق الجہل والکذب والظلم وسایر القبائح اذ لو کان خلقہا مقدورا لہ لجاز صدورہ عنہ واللازم باطل لافضائہ الی السفہ ان کان عالما بالقبح ذلک وباستغنائہ عنہ والی الجہل ان لم یکن عالما والجواب انا لا نسلم قبح شی بالنسبۃ الیہ کیف وہو تصرف فی ملکہ ولو سلم فالقدرۃ علیہ لا تنافی امتناع صدورہ عنہ نظرا الی وجود الصارف وعدم الداعی وان کان ممکنا فی نفسہ انتہی اس عبارت مین تو صراحۃ موجود ہے کہ کذب بلکہ جملہ افعال قبیحہ بوجہ لحوق قبح قدرت سے خارج نہین ہین بلکہ ممتنع بالغیر ہین اور جواب اول قبیل التسلیم جو شارح مواقف اور شارح مقاصد نے بیان فرمایا ہے اوس سے تو صاف یہ مفہوم ہوتا ہے کہ کذب و ظلم وسایر قبائح مین بالنظر الی ذات الباری کوئی قبح ہی نہین یعنی ان افعال کی وجہ سے اوسکی ذات اقدس مین کوئی قبح لازم نہین ہو سکتا بلکہ محض مصلحت اور منفعت عباد کیوجہ سے ان افعال سے اجتناب و احتراز کیا جاتا ہے علاوہ ازین کذب اور اظہار معجزہ علی ید الکاذب دونون قبیح مین برابر ہین کما صرح بہ البعض اور خود مولف تنزیہہ بھی اپنے رسالہ مین اسکو تسلیم فرماتے ہین حالانکہ شارح مقاصد منکرین نبوت کے شبہات کے جواب مین تحریر فرماتے ہین ورد بان ظہور المعجزۃ علی ید الکاذب لای غرض فرض وان جاز عقلا بناء علی شمول قدرۃ اللہ فہو ممتنع عادۃ معلوم الانتفاء قطعا کما ہو علم سایر العادیات عبارت مذکورہ سے اظہار معجزہ علی ید الکاذب کا امکان ذاتی ظاہر ہے جس سے حسب معروضہ بالا کذب و دیگر افعال کا ممکن ہونا لازم آتا ہے اور اونکا انتفاء و عدم قطعی و یقینی ثابت ہوتا ہے و ہو المدعی اور لیجئے شرح صحایف مین مرقوم ہے ثم قلت ان فعل القبیح من غیر حاجۃ محال فان اردت انہ محال لذاتہ فذلک غیر مسلم لانا نعلم ضرورۃ ان ذلک الفعل لا یقتضی عدمہ لذاتہ بل نعلم ان نسبۃ وجودہ وعدمہ الی ذاتہ واحدۃ وان اردت انہ محال لان اللہ تعالی قادر حکیم لا یرید ان یفعل مثل ذلک الفعل فذلک مسلم لکن ذلک لا یوجب انتفاء القدرۃ علیہ بل ترک بقدرتہ و ارادتہ انتہی عبارت مذکورہ سے بہی یہی امر ثابت ہوتا ہے کہ فعل

قبیح بالنظر الی قدرۃ الباری ممکن ہے لیکن بالنظر الی الحکمۃ البتہ ممتنع وہو المقصود اور فعل قبیح کو
کاکذب کو شامل ہوتا ایسا نہیں جسکا کوئی عاقل منصف منکر ہو جائے اور جملہ لا یرید ان یفعل عبارت
مذکورہ میں بالعلی ندا کہہ رہا ہے کہ ذات ایزد متعال سے کذب وغیرہ افعال قبیحہ کا صادر ہونا سو وجہ سے
ہرگز نہیں کہ قادر علی الاطلاق اسکے اصدار و ایجاد سے مجبور محض ہو گیا ہے بلکہ فقط اسوجہ سے
کہ حق سبحانہ اپنی حکمت و تقدس کی وجہ سے ایسے امور کے کرنیکا کبھی ارادہ نہیں فرماتا موجود نہیں
ہو سکتی اور ملاحظہ فرمایئے قمر کمال میں فرماتے ہیں قالوا ان التخلف فی الوعید لا یعتقد نقصا بل
یعد کرما یمدح بہ الباری تعالی بخلاف التخلف فی الوعد فانہ یعد نقصا یجب تنزیہ اللہ تعالی عنہ اذا
التخلف بالکرم لا یلیق بالکریم القادر علیہ والحق ان التخلف جایز عقلا مطلقا لکنہ غیر واقع بالکتاب
والسنۃ والاجماع انتہی دیکھئے خلف فی الوعد والوعید جو کہ منجملہ افراد کذب ہیں اونکو محشی موصوف
ممکن وغیر واقع فرمارہے ہیں صاحب منہاج السنۃ لکھتے ہیں والقول الثانی ان الظلم مقدور واللہ
تعالی منزہ عنہ وہذا قول الجمہور من المثبتین للقدرۃ ولقاتہ وہو قول کثیر من النظار المثبتۃ للقدر کا
الکرامیۃ وغیرہم وکثیر من اصحاب ابی حنیفۃ ومالک والشافعی واحمد وغیرہم وہو قول القاضی ابی حازم
والقاضی ابی یعلی وغیرہما وہذا کتعذیب الانسان بذنب غیرہ انتہی اعلم ان اللہ تعالی لما قال
فی کتابہ العظیم ان اللہ لا یظلم مثقال ذرۃ وان تک حسنۃ یضعفہا الآیہ وقال الجمہور ان الظلم
مقدور ولکن الجمہور قالوا ان خلف الوعد جائز ممکن وان کان اللہ لا یخلف وعدہ ابدا تنبیہا لانہ حکیم کریم
درجۃ غالبۃ علی تقضیہ ہر دو عبارت سے ظاہر ہے کہ امور قبیحہ مثل خلف وعد مقدور باری ہیں اور یہ
امر خود بدیہی ہے کہ خلف مذکور کذب کی فرد ہے جسکے کذب کا مقدور باری ہونا ظاہر ہوتا ہے لیکن
چونکہ اوسکی رحمت و حکمت و کرم کی منافی ہے اسلئے کذب و خلف کا تحقق و صدور کبھی نہیں ہو سکتا
علامہ شہاب یعنی خفاجی ان اللہ لا یظلم مثقال ذرۃ کی تفسیر میں فرماتے ہیں قال المحقق ہو لا
یفعل الظلم لمنافاتہ الحکمۃ لا القدرۃ لان الظاہر من قولنا فلان لا یفعل کذا نفی الافعال التی ہی
اختیاریۃ فی نفسہا انہ ترکہا باختیارہ والقادر علی الترک قادر علی الفعل انتہی بقاتی یہ امر ملحوظ رہے کہ ظلم
ظلم کو جمہور اہل سنت حسب بیان صاحب منہاج السنۃ وغیرہ مقدور فرماتے ہیں وہ ظلم خلاف
عدل یعنی وضع الشیء فی غیر محلہ یا یوں کہیے بمعنی فعل ما لا ینبغی ہے چنانچہ جملہ وہذا کتعذیب الانسان

بذنب غیرہ سے بداہۃ ثابت ہوتا ہے اور خود آیہ مذکورہ میں بھی یہی معنی مقصود ہیں کما لا یخفی بلکہ آیات
قرآنی میں لفظ ظلم اسی معنی میں شائع الاستعمال ہے باقی رہا ظلم یعنی تصرف فی ملک الغیر وہ کا ممتنع
غیر مقدور ہونا اظہر من الشمس ہے کیونکہ ایسی کوئی چیز ہو ہی نہیں سکتی جو کہ مملوک جناب باری ہی
نہو زیادہ تصریح مطلوب ہے تو دیکھئے علامہ دوانی شرح عقاید میں فرماتے ہیں والظلم قد یقال علی التصرف
فی ملک الغیر وہذا المعنی محال فی حقہ تعالی لان الکل ملکہ فلہ التصرف فیہ کما یشاء وعلی وضع الشیء فی
غیر موضعہ واللہ تعالی احکم الحاکمین واعلم العالمین واقدر القادرین فکل ما وضعہ فی موضع یکون فی
احسن المواضع بالنسبۃ الیہ وان خفی وجہ حسنہ علینا اس عبارت سے بالتصریح ظلم کے ہر دو معنی
مذکورہ ثابت ہوتے ہیں اور صاحب حدس صائب کلام دوانی سے سمجھ سکتا ہے کہ ظلم بمعنی اول
کے محال ہونیکی یہ وجہ ہے کہ اوسکا محل موقع ہے متحقق نہیں پہر اوسکا تحقق ہو تو کیونکر ہو اور معنی
ثانی کا محل موجود ہے ادہر قدرت باری جو جملہ ممکنات کو شامل ہے وہ موجود یعنی فاعل و قابل دونوں
متحقق ہیں لیکن صفات دیگر مثل علم و قدرۃ وغیرہ کی وجہ سے اوسکا تحقق نہیں ہوگا کیونکہ بوجہ علم تام
حق تعالی شانہ کو مناسب و غیر مناسب کا پورا پورا حال منکشف ہے پہر بوجہ کمال قدرۃ کوئی محل اوسکی
قبول اثر قدرت کو رد نہیں کر سکتا تو اب باوجود ان سب کمالات کے محل غیر مناسب میں کسی امر کی
واقع کرنیکی کیا ضرورت ہو سکتی ہے محل مناسب کو چھوڑ کر محل غیر مناسب میں بلا ضرورۃ کسی اثر کو
متحقق کرنا صریح تقضیہ حکمت کے خلاف ہے ہاں نعوذ باللہ اگر ذات اقدس کا بوجہ نقصان علمی غیر
مناسب کو مناسب سمجھ جانا ممکن ہوتا یا بوجہ نقصان قدرت محل مناسب میں اثر کرنے سے اوسکے
عجز کا احتمال ہوتا تو پہر ظلم بمعنی الثانی کا تحقق سمجھ میں آ سکتا تہا مسایرہ مصنفہ امام ہمام ابن ہمام
اور اوسکی شرح مسامرہ میں ماتن و شارح دونوں بالتصریح التام یہ ارشاد فرمارہے ہیں اولا شک
فی ان سلب القدرۃ عما ذکر من الظلم والسفہ والکذب ہو مذہب المعتزلۃ واما ثبوتہا ای القدرۃ
علی ما ذکر ثم الامتناع عن متعلقہا اختیارا فبمذہب ای فہو بمذہب الاشاعرۃ الیق منہ بمذہب المعتزلۃ
ولا یخفی ان ہذا الالیق ادخل فی التنزیہ ایضا اذ لا شک فی ان الامتناع عنہا ای عن المذکورات من
الظلم والسفہ والکذب من باب التنزیہات عما لا یلیق بجناب قدسہ تعالی فیسیر بالبناء للمفعول ای
یختبر العقل فی ان ای الفصلین ابلغ فی التنزیہ عن الفحشاء اہو القدرۃ علیہ ای علی ما ذکر مع الکف

قبیح بالنظر الی قدرۃ الباری ممکن ہے لیکن بالنظر الی الحکمۃ البتہ ممتنع وہو المقصود اور فعل قبیح مذکور
کا کذب کو شامل ہونا ایسا نہیں جسکا کوئی عاقل منصف منکر ہو جائے اور جملہ لا یرید ان یفعل عبارت
مذکورہ میں بالعلی ندا کہہ رہا ہے کہ ذات ایزد متعال سے کذب وغیرہ افعال قبیحہ کا صادر ہونا اسوجہ سے
ہرگز نہیں کہ قادر علی الاطلاق اسکے اصدار و ایجاد سے مجبور محض ہو گیا ہے بلکہ فقط اسوجہ سے
کہ حق سبحانہ اپنی حکمت و تقدس کی وجہ سے ایسے امور کے کرنیکا کبھی ارادہ نہیں فرماتا موجود نہیں
ہو سکتی اور ملاحظہ فرمایئے قمر کمال میں فرماتے ہیں قالوا ان التخلف فی الوعید لا یعد نقصا بل
یعد کرما یمدح بہ الباری تعالی بخلاف التخلف فی الوعد فانہ یعد نقصا یجب تنزیہ اللہ تعالی عنہ اذا
التخلف بالکرم لا یلیق بالکریم القادر علیہ والحق ان التخلف جائز عقلا مطلقا لکنہ غیر واقع بالکتاب
والسنۃ والاجماع انتہی دیکھئے خلف فی الوعد والوعید جو کہ منجملہ افراد کذب ہیں انکو محشی موصوف
ممکن وغیر واقع فرما رہے ہیں صاحب منہاج السنۃ لکھتے ہیں والقول الثانی ان الظلم مقدور واللہ
تعالی منزہ عنہ وہذا قول الجمہور من المثبتین بالقدرۃ ولقانتہ وہو قول کثیر من النظار المثبتۃ للقدر کا
الکرامیۃ وغیرہم وکثیر من اصحاب ابی حنیفۃ ومالک والشافعی واحمد وغیرہم وہو قول القاضی ابی حازم
والقاضی ابی یعلی وغیرہما وہذا التعذیب للانسان بذنب غیرہ انتہی اعلم ان اللہ تعالی لما قال
فی کتابہ العظیم ان اللہ لا یظلم مثقال ذرۃ وان تک حسنۃ یضعفہا الایۃ وقال الجمہور ان الظلم
مقدور فکان الجمہور قالوا ان خلف الوعد جائز ممکن وان کان اللہ تخلف وعدہ ابدا وایضا لانہ حلیم کریم
ورحمتہ غالبۃ علی غضبہ ہر دو عبارت سے ظاہر ہے کہ امور قبیحہ مثل خلف وعد مقدور باری ہیں اور یہ
امر خود بدیہی ہے کہ خلف مذکور کذب کی فرد ہے جسے کذب کا مقدور باری ہونا ظاہر ہوتا ہے لیکن
چونکہ اوسکی رحمت و حکمت و کرم کے منافی ہے اسلئے کذب و خلف کا تحقق و صدور کبھی نہیں ہو سکتا
علامہ شہاب یعنی خفاجی ان اللہ لا یظلم مثقال ذرۃ کی تفسیر میں فرماتے ہیں قال المحقق ہو لا
یفعل الظلم لمنافاتہ الحکمۃ لا القدرۃ لان الظاہر من قولنا فلان لا یفعل کذا فی الافعال التی ہی
اختیاریۃ فی نفسہا انہ ترکہ باختیارہ والقادر علی الترک قادر علی الفعل الخزیاتی بیان ملحوظ رہے کہ جس
ظلم کو جمہور اہل سنت حسب بیان صاحب منہاج السنۃ وغیرہ مقدور فرماتے ہیں وہ ظلم خلاف
عدل یعنی وضع الشیء فی غیر محلہ یا یوں کہئے بمعنی فعل ما لا ینبغی ہے چنانچہ جملہ وہذا التعذیب للانسان

بذنب غیرہ سے بداہۃ ثابت ہوتا ہے اور خود آیہ مذکورہ میں بھی یہی معنی مقصود ہیں کما لا یخفی بلکہ آیات
قرآنی میں لفظ ظلم اسی معنی میں شائع الاستعمال ہے باقی رہا ظلم بمعنی التصرف فی ملک الغیر وہ سکا ممتنع
غیر مقدور ہونا اظہر من الشمس ہے کیونکہ ایسی کوئی چیز ہو ہی نہیں سکتی جو کہ مملوک جناب باری نہ ہو
اور زیادہ تصریح مطلوب ہے تو دیکھئے علامہ دوانی شرح عقاید میں فرماتے ہیں والظلم قد یقال بمعنی التصرف
فی ملک الغیر وہذا المعنی محال فی حقہ تعالی لان الکل ملکہ فلہ التصرف فیہ کما یشاء وبمعنی وضع الشیء فی
غیر موضعہ واللہ تعالی احکم الحاکمین واعلم العالمین واقدر القادرین فکل ما وضعہ فی موضع یکون فی
احسن المواضع بالنسبۃ الیہ وان خفی وجہ حسنہ علینا اس عبارت سے بالتصریح ظلم کے ہر دو معنی
مذکورہ ثابت ہوتے ہیں اور صاحب حدس صایب کلام دوانی سے سمجھ سکتا ہے کہ ظلم بمعنی اول
کے محال ہونیکی یہ وجہ ہے کہ اوسکا محل ہی ممتنع ہے متحقق نہیں پھر اوسکا تحقق ہو تو کیونکر ہو اور معنی
ثانی کا محل موجود ہے اور قدرت باری بوجہ جملہ ممکنات کو شامل ہے وہ موجود یعنی فاعل و قابل دونوں
متحقق ہیں لیکن صفات دیگر مثل علم و قدرۃ وغیرہ کی وجہ سے اوسکا تحقق نہیں ہو گا کیونکہ بوجہ علم تام
حق تعالی شانہ کو مناسب و غیر مناسب کا پورا پورا حال منکشف ہے پھر بوجہ کمال قدرۃ کوئی محل اوسکو
قبول اثر قدرت کو رد نہیں کر سکتا تو اب باوجود ان سب کمالات کے محل غیر مناسب میں کسی امر کی
وضع کرنیکی کیا ضرورت ہو سکتی ہے محل مناسب کو چھوڑ کر محل غیر مناسب میں بلا ضرورۃ کسی اثر کو
متحقق کرنا صریح قضیہ حکمت کے خلاف ہے ہاں نعوذ باللہ اگر ذات اقدس کا بوجہ نقصان علمی غیر
مناسب کو مناسب سمجھ جانا ممکن ہوتا یا بوجہ نقصان قدرت محل مناسب میں اثر کرنے سے رکنے
عجز کا احتمال ہوتا تو یہ ظلم بمعنی الثانی کا تحقق سمجھ میں آ سکتا تھا مسایرہ مصنفہ امام ہمام ابن ہمام
اور اوسکی شرح مسامرہ میں ماتن و شارح دونوں بالتصریح التام یہ ارشاد فرما رہے ہیں اذ لا شک
فی ان سلب القدرۃ عما ذکر من الظلم والسفہ والکذب ہو مذہب المعتزلۃ واما ثبوتہا ای القدرۃ
علی ما ذکر ثم الامتناع عن متعلقہا اختیارا فبمذہب ای فہو بمذہب الاشاعرۃ الیق منہ بمذہب المعتزلۃ
ولا یخفی ان ہذا الالیق ادخل فی التنزیہ ایضا اذ لا شک فی ان الامتناع عنہا ای عن المذکورات من
الظلم والسفہ والکذب من باب التنزیہات عما لا یلیق بجناب قدسہ تعالی فیسبر بالبناء للمفعول ای
یختبر العقل فی ان ای الفصلین ابلغ فی التنزیہ عن الفحشاء اہو القدرۃ علیہ ای علی ما ذکر من الظلم

الثلاثة مع الامتناع ای امتناعه تعالی عنه مختارا لذلک لا الامتناع او الامتناع ای امتناعه عنه لعدم القدرة
علیه فیجب القول بادخل القولین فی التنزیه وهو القول الالیق بمذهب الاشاعرة انتهی صاحبو بنظر فہم
وانصاف عبارت مرقومہ کو ملاحظہ فرمائیے اور دیکھیے کہ مدعائے احقر کس وضاحت وتشریح کے ساتھ ثابت
ہوتا ہے بلکہ جو اس مدعا کے مخالف ہیں ان پر الزام مخالفت اہل سنت اور موافقت معتزلہ لگایا
جاتا ہے اور طرفہ یہ کہ افعال قبیحہ کا تحت القدرة داخل ہونا عموم قدرت باری کی تو مناسب سمجھے
نزدیک تنہا ہی ان صاحبوں کے ارشاد سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ مناسب تنزیہ باری بھی یہی ہے کہ
افعال مذکورہ کو مقدور باری کہکر ممتنع التحقق مانا جائے چنانچہ احقر بھی بعینہ یہی مضمون کسی قدر
توضیح سے عرض کر چکا ہے سو اب کس ہیندار عاقل کا کام ہے کہ جو امر تنزیہ تام اور قدرت کاملہ کے
مناسب ہو اوسکو ترک کرکے وہ جانب اختیار کرے کہ جو دونوں مضمون کے مخالف ہو واقعی ایسا عقیدہ
معتزلہ جیسے عقلا ہی کے مناسب ہے پر تماشہ ہے کہ عقاید معتزلہ تو اس اخیر زمانہ میں عقاید اہل سنت
قرار دیے جائیں اور جو بیچارے اہل سنت اپنے پرانے عقاید مطابق عقاید سلف پر قایم ہوں ان پر
معتزلہ ہونیکا اتہام لگایا جاوے والی اللہ المشتکی تحریر اور اوسکے شرح تقریر وتیسیر میں بھی مسایرہ
کی اخیر عبارت مذکورہ کی تائید فرمائی ہے وذکر فی المسایرة بطریق الاشارة فی الجملة ان الثانی ای
انه یقدر ولا یفعل قطعا ادخل فی التنزیه کذا فی التحریر والتقریر والتیسیر اور ایسے ہی عضدی شرح
مختصر الاصول میں قاضی صاحب فرماتے ہیں وقد یقال ان امتناع الفعل لقیام صارف عن القبیح
لا ینفی الاختیار اس عبارت سے تو مثل بعض عبارات سابقہ یہ معلوم ہوا کہ امر قبیح مثل کذب وغیرہ اگرچہ
بوجہ صارف ومانع کبھی موجود نہیں ہو سکتی لیکن یہ امتناع قدرت واختیار کے منافی نہیں پھر اسکے
بعد دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں الجواب عن الاول لا نسلم امتناع اظہار المعجزة علی ید الکاذب
والکذب علی اللہ تعالی امتناعا عقلیا وان کنا نجزم بعدمه لانه من الممکنات وقدرته شاملة قاضی صاحب
کے کلام سے بھی اظہار معجزہ علی ید الکاذب اور کذب کا مقدور باری اور ممکن بالذات ہونا صراحۃ ظاہر
ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بوجہ امتناع غیری کے کبھی اوسکی تحقق کی نوبت نہ آئیگی وہو المطلوب
اور اسی مضمون کو صاحب مسلم الثبوت اپنے منہیہ میں تحریر فرماتے ہیں معتزلہ کے اس استدلال کے
جواب میں کہ اگر حسن وقبح عقلی نہوگا تو کذب باری ممتنع نہوگا اور کذب جب ممتنع نہوا تو اظہار معجزہ علی

ید الکاذب بھی ممتنع نہ رہیگا اور اب ثبوت نبوت نبی کی کوئی صورت نہوگی وقد یجاب بانا لا نسلم امتناع
الکذب علی اللہ تعالی وامتناع اظہار المعجزة علی ید الکاذب امتناعا عقلیا لانہما من الممکنات وقدرته
شاملة ولو سلم الامتناع فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلی یستلزم انتفاءه لجواز ان یمتنع لمدرک آخر
وهو العادة او لا یلزم من انتفاء دلیل معین انتفاء العلم بالمدلول ولا یخفی ضعفهما انتهی اور کوئی
صاحب شوق اعتراض میں لا یخفی ضعفهما کے معنی خراب نفرمانے لگیں اسکا یہ مطلب ہرگز نہیں
کہ یہ مضمون ضعیف یا غلط ہے بلکہ صاحب مسلم اس مضمون کو موقع جواب معتزلہ میں بیان کرنیکو
ضعیف فرماتے ہیں اور مضمون مذکور کے بجائے خود صحیح ہونے میں ہرگز کلام نہیں کیونکہ استدلال
معتزلہ کی بنا تو فقط اتنی بات پر تھی کہ جب کذب باری ممتنع نہ رہا تو اظہار معجزہ علی ید الکاذب کیونکر
ممتنع رہیگا اور جواب اول میں بالتصریح کذب کو ممکن ومقدور تسلیم کر رہے ہیں جو کہ اعتراض مذکور کا
منشا تھا اور جواب ثانی میں جو کہ بعد التسلیم دیا گیا ہے کذب واظہار معجزہ کو ممتنع عادی کہا ہے اور
ممتنعات عادیہ کا تحقق بھی ممکن وصحیح ہے کوئی امر اونکی فعلیت کو مانع نہیں ہوتا جتنے معجزات
وخوارق ہوتے ہیں سبکے سب محال عادی ہیں بلکہ معجزات وغیرہ کی بنا ہی خرق عادت اور
خلاف معتاد پر ہے اور اگر یہ مضمون اہل سنت کے مذہب کے خلاف اور اصل سے باطل ہوتا
تو اول تو علماء اہل سنت ایسے باطل امر کو موقع جواب میں کیوں بیان فرماتے اور پھر ایسے بے
اصل جواب کو صاحب مسلم نے کیوں نقل کیا اور کیا تھا تو ایسے باطل امر کی بالتصریح تغلیط ضرور
بیان فرمانی تھی لا یخفی ضعفهما کہنے کا کیا موقع تھا علاوہ ازیں یہ امر کہ جناب باری کلام غیر مطابق
للواقع کے تکلم پر قادر ہے خود مسلم میں چند جگہ موجود ہے پھر اس مضمون کو فی نفسہ ضعیف اور
غلط کہنا صاحب مسلم کی نسبت کیونکر مسلم ہو سکتا ہے دیکھیے بحث تکلیف میں فرماتے ہیں۔
واما التصوری بان یتلفظ بصیغة الامر ویقول اوجد المحال او ذات باجتماع النقیضین کما هو الا
فلو لا کذلک اجتماع النقیضین واقع وامثاله امتناعه لمدرک آخر انتہی تمام عبارت مرقومہ اس امر
دال ہے کہ چونکہ طلب حقیقی میں تصور وقوع مطلوب بھی ضروری ہے اسلیے باوجود علم استحالہ
ایسے مواقع میں طلب حقیقی البتہ نہیں ہو سکتی اور امر ممتنعات کی تکلیف اور اونکی طلب حقیقی کبھی
نہیں کر سکتا لیکن فقط اتنی بات کہ امور ممتنعہ کو ظاہرا اگر کسی سے طلب کرے اور اوسکو اوسپر

الشارحۃ مع الامتناع ای امتناعہ تعالیٰ عنہ مختارا لذلک لا الامتناع ولا امتناع ای امتناعہ عنہ لعدم القدرۃ
علیہ فیجب القول بادخل القولین فی التنزیہ وہو القول اللائق بمذہب الاشاعرۃ انتہی صاحبو بنظر فہم
و انصاف عبارت مرقومہ کو ملاحظہ فرمائیے اور دیکھیے کہ مدعائے احقر کس وضاحت و تشریح کے ساتھ ثابت
ہوتا ہے بلکہ جو اس مدعا کے مخالف ہیں اون پر الزام مخالفت اہل سنت اور موافقت معتزلہ لگایا
جاتا ہے اور طرفہ یہ کہ افعال قبیحہ کا تحت القدرۃ داخل ہونا عموم قدرت باری کی تو مناسب سمجھے
نزدیک تمہاری ان صاحبون کے ارشاد سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ مناسب تنزیہ باری بھی یہی ہے کہ
افعال مذکورہ کو مقدور باری کہکر ممتنع التحقق مانا جائے چنانچہ احقر بھی بعینہ یہی مضمون کسی قدر
توضیح سے عرض کر چکا ہے سو اب کس دیندار عاقل کا کام ہے کہ جو امر تنزیہ تام اور قدرت کاملہ کے
مناسب ہو اوس کو ترک کر کے وہ جانب اختیار کرے کہ جو دونو صفتون کے مخالف ہو واقعی ایسا عقیدہ
معتزلہ جیسے عقلا ہی کے مناسب ہے پھر تماشہ ہے کہ عقاید معتزلہ تو اس اخیر زمانہ میں عقاید اہل سنت
قرار دیے جائیں اور جو بیچارے اہل سنت اپنے پرانے عقاید مطابق عقاید سلف پر قایم ہوں اون پر
مزدار یہ ہونیکا اتہام لگایا جاوے والی اللہ المشتکی تحریر اور اوسکے شرح تقریر و تیسیر میں بھی مسایرہ
کی اخیر عبارت مذکورہ کی تائید فرمائی ہے وہو ذکر فی المسایرہ بطریق الاشارۃ فی الجملۃ ان الثانی ای
انہ یقدر ولا یفعل قطعا ادخل فی التنزیہ کہذا فی التحریر والتقریر والتیسیر اور سنیے عضدی شرح
مختصر الاصول میں قاضی صاحب فرماتے ہیں وقد یقال ان امتناع الفعل لقیام صارف عنہ او لتحقق
لا ینفی الاختیار اس عبارت سے تو مثل بعض عبارات سابقہ یہ معلوم ہوا کہ امر قبیح مثل کذب وغیرہ اگرچہ
بوجہ صارف و مانع کبھی موجود نہیں ہو سکتی لیکن یہ امتناع قدرت و اختیار کے منافی نہیں پھر اسکے
بعد دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں الجواب عن الاول لا نسلم امتناع اظہار المعجزۃ علی ید الکاذب
والکذب علی اللہ تعالیٰ امتناعا عقلیا وان کنا نجزم بعدمہ لانہا من الممکنات وقدرتہ شاملۃ قاضی صاحب
کے کلام سے بھی اظہار معجزہ علی ید الکاذب اور کذب کا مقدور باری اور ممکن بالذات ہونا صراحۃً ظاہر
ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بوجہ امتناع غیری کے کبھی اوسکی تحقق کی نوبت نہ آئیگی وہو المطلوب
اور اسی مضمون کو صاحب مسلم الثبوت اپنے منہیہ میں تحریر فرماتے ہیں معتزلہ کے اس استدلال کے
جواب میں کہ اگر حسن و قبح عقلی نہوگا تو کذب باری ممتنع نہوگا اور کذب جب ممتنع نہوا تو اظہار معجزہ علی

ید الکاذب بھی ممتنع نرہیگا اور اب ثبوت نبوت نبی کی کوئی صورت نہوگی وقد یجاب بانا لا نسلم امتناع
الکذب علی اللہ تعالیٰ وامتناع اظہار المعجزۃ علی ید الکاذب امتناعا عقلیا لانہما من الممکنات وقدرتہ
شاملۃ ولو سلم الامتناع فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلی یستلزم انتفائہ لجواز ان یمتنع لمدرک آخر
وہو العادۃ او لا یلزم من انتفاء دلیل معین انتفاء العلم بالمدلول ولا یخفی ضعفہا انتہی اور کوئی
صاحب شوق اعتراض میں لا یخفی ضعفہا کے معنی خراب الفرمانے لگیں اسکا یہ مطلب ہرگز نہیں
کہ یہ مضمون ضعیف یا غلط ہے بلکہ صاحب مسلم اس مضمون کو موقع جواب معتزلہ میں بیان کرنیکو
ضعیف فرماتے ہیں اور مضمون مذکور کے بجائے خود صحیح ہونے میں ہرگز کلام نہیں کیونکہ استدلال
معتزلہ کی بنا تو فقط اتنی بات پر تھی کہ جب کذب باری ممتنع نرہا تو اظہار معجزہ علی ید الکاذب کیونکر
ممتنع رہیگا اور جواب اول میں بالتصریح کذب کو ممکن و مقدور تسلیم کر رہے ہیں جو کہ اعتراض مذکور کا
منشا تہا اور جواب ثانی میں جو کہ بعد التسلیم دیا گیا ہے کذب و اظہار معجزہ کو ممتنع عادی کہا ہے اور
ممتنعات عادیہ کا تحقق بھی ممکن و صحیح ہے کوئی امر اونکی فعلیت کو مانع نہیں ہوتا جیسے معجزات
و خوارق ہوتے ہیں سبکے سب محال عادی ہیں بلکہ معجزات وغیرہ کی بنا ہی خرق عادت اور
خلاف معتاد پر ہے اور اگر یہ مضمون اہل سنت کے مذہب کے خلاف اور اصل سے باطل ہوتا
تو اول تو علماء اہل سنت ایسے باطل امر کو موقع جواب میں کیون بیان فرماتے اور پھر ایسے بے
اصل جواب کو صاحب مسلم نے کیون نقل کیا اور کیا تہا تو ایسے باطل امر کی بالتصریح تغلیط و تردید
بیان فرمانی تہی لا یخفی ضعفہ کہنے کا کیا موقع تہا علاوہ ازین یہ امر کہ جناب باری کلام غیر مطابق
للواقع کے تکلم پر قادر ہے خود مسلم میں چند جگہ موجود ہے پہر اس مضمون کو فی نفسہ ضعیف اور
غلط کہنا صاحب مسلم کی نسبت کیونکر مسلم ہو سکتا ہے دیکھیے بحث تکلیف میں فرماتے ہیں۔
واما النصوری بان یتلفظ بصیغۃ الامر ویقول اوجدنا المحال اوآت باجتماع النقیضین فہما ہو الا
لقولک اجتماع النقیضین واقع وانما قیل امتناعہ لمدرک آخر انتہی عبارت مرقومہ اس امر پر
دال ہے کہ چونکہ طلب حقیقی میں تصور وقوع مطلوب بھی ضروری ہے اسلئے باوجود علم استحالہ
ایسے موقع میں طلب حقیقی البتہ نہیں ہو سکتی اور امر ممتنعات کی تکلیف اور اونکی طلب حقیقی کسی کے
نزدیک نہیں کر سکتا لیکن فقط اتنی بات کہ امور ممتنعہ کو ظاہرا اگر کسی سے طلب کرے اور اوسکو تسمیہ

عمل کرنیکی ظاہر مین تکلیف دی اور مثلاً اوجد المحال وغیرہ کے ساتھ اوسکو خطاب کرے تو اوسکو
جواز وقوع مین کوئی امر مانع نہین یہ تو ایسا ہو گیا جیسا کوئی یون خبر دینے لگے کہ اجتماع نقیضین
موجود ہے سو اسکے تلفظ اور تکلم کے مقدور ہونے مین کسکو کلام ہے ماحصل اس نزاع کا یہ ہے
کہ بعض اشاعرہ نے تکلیف بالممتنع کو ممکن فرمایا ہے لیکن باتردید یہ اور محققین اشاعرہ اسکو
منع فرماتے ہین اور دلیل اونکی صاحب مسلم نے یہ بیان فرمائی ہے کہ آمر کا کسی شے کو طلب
کرنا اسپر موقوف ہے کہ اوس شے کا تحقق اور وجود اوسکے نزدیک متصور ہو اور ممتنعات بالخصوص
ممتنعات ذاتیہ کا تحقق امر علیم کے نزدیک ہرگز متصور نہین ہو سکتا تو پہر اونکی طلب کسی سے
کیونکر ہو سکتی ہے اسپر فریق اول نے یہ اعتراض کیا کہ امر اور طلب کے لئے فقط آمر کا اوجد
المحال یا آت باجتماع النقیضین فرما دینا کافی ہے شے ماموربہ کا متصور التحقق ہونا ہرگز ضروری
نہین سو اس شبہ کے دفع کرنیکے لئے صاحب مسلم نے وہ عبارت بیان کی جو احقر ابہی نقل
کر چکا ہے اور خلاصہ دفع یہ ہوا کہ ہمارا نزاع طلب حقیقی مین ہے وہ بدون تصور وجود ماموربہ
ہرگز واقع نہوگی باقی رہی طلب صوری اوسکے لئے تصور مذکور ہم بہی ضروری نہین کہتے تو اب
بنظر فہم یہ خلاف نزاع لفظی ہو گیا یعنی ممتنعات کے بارہ مین طلب حقیقی تو کسیکے نزدیک صحیح
نہین ہو سکتی اور طلب صوری کے ہم بہی منکر نہین وہ تو ایسے ہو گئے جیسا کوئی اجتماع النقیضین
واقع کہدے اسکے نفس تکلم و تلفظ پر خبر و آمر کو قدرت ہے لیکن اخبار حقیقی متصور نہین چنانچہ
مولانا بحر العلوم رحمۃ اللہ علیہ جملہ مذکورہ کے بارہ مین فان الاخبار به حقیقة غیر صحیح وانما التلفظ
به صحیحا فرما رہے ہین اب اسپر یہ خدشہ قوی پیدا ہوتا تہا کہ جب آمر کو جملہ اجتماع النقیضین واقع
کے تکلم پر قدرت ہوئی تو احکم الحاکمین کو ان جملون کے تکلم پر ضرور قادر ماننا پڑیگا حالانکہ ایسے جملون
کو بولنا کہ جنکے لئے کوئی حقیقت اور جنکے تکلم سے کوئی غرض واقعی متصور نہو صریح نقص و عیب
کی بات ہے تو اسکے ازالہ کے لئے صاحب مسلم نے عبارت مذکورہ و ما قبل بامتناع المدرک آخر
لو تم لتم زیادہ فرمائی یعنی ان جملون کے تکلم کو باوجود مقدور ہونیکے جو ممتنع کہا جاتا ہے اوس کی
دوسری دلیل ہے جہان وہ دلیل موجود ہوگی تکلم مذکور بہی ممتنع ہوگا ورنہ نہین اور وہ دلیل
یہ ہے کہ جو امر ایسا ہوگا کہ سفہ و ہزل و عبث سے منزہ ہو اور صدور لغو و کذب کی وہان گنجائش

نہو وہان تو باوجود حصول قدرۃ ایسے جملونکا تکلم ممتنع ہو جائیگا اور عام قبایح مذکورہ سے منزہ ہونا
بلکہ اونکا صدور اون سے غیر امکان مین ہو وہان تکلم مذکور بہی امکان اصلی پر قایم رہیگا اس
سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تعالی شانہ کو جملتین مذکورتین اور اونکے امثال پر قدرت حاصل ہے
مگر معارضہ حکمت و رحمت وغیرہ کی وجہ سے اوسکے صدور کی کبہی نوبت نہ آئیگی اور اسوجہ سے تکلم مذکور
ممکن و مقدور ہو کر ممتنع بالغیر ہو گیا اور باقی آمرین مین چونکہ یہ مانع موجود نہتا اسلئے امکان صرف
وہان باقی رہا چنانچہ عرض احقر کی تصدیق مولانا بحر العلوم کے ارشاد سے بہی بخوبی ظاہر ہوتی ہے
والمدرک الآخر ہو ان التلفظ بہا لا یقصد سفہ او ہزل وہو مستحیل علی اللہ تعالی وان التکلیف
بالمحال نقص مستحیل علیہ تعالی وہذا المدرک شامل للصوری والحقیقی الا انہ مختص بتکلیف اللہ
تعالی فتدبر اور یہی مضمون خود مصنف رحمۃ اللہ نے اپنی منہیہ مین بیان فرمایا ہے باوجود
ان سب باتون کے پہر بہی کوئی صاحب جلیا لقہ ولا یخفی ضعفہا کے مضمون مین الجہین تو پہر بجز
اسکے کیا عرض کرون جو اسپر بہی نہ سمجہے کچہ پہر اوس سے خدا سمجہے اور وہی فرقہ نظامیہ جو افعال
قبیحہ کو قدرت قادر مطلق سے نکالکر اوسکی قدرت مین نقصان ظاہر کرتا ہے اور بزعم خود مثل بعض
اہل علم زمانہ حال اوسکو کمال تنزیہ خیال کرتا ہے اور جنکا ذکر بحوالہ عبارات کتب پہلے معروض
ہو چکا ہے اوس فرقہ کے بیان مین صاحب مواقف اور شارح مواقف دوسرے مقام مین یون
فرماتے ہین النظامیہ اصحاب ابراہیم بن سیار النظام وہو من شیاطین القدریۃ طالع کتب
الفلاسفۃ وخلط کلامہم بکلام المعتزلۃ قالوا لا یقدر ان یفعل بعبادہ فی الدنیا ما لا صلاح لہم فیہ
ولا یقدر ان یزید فی الآخرۃ او ان ینقص من ثواب وعقاب لاہل الجنۃ والنار وتوہموا ان تنزیہ
تعالی من الشرور والقبایح لا یکون الا بسلب قدرتہ علیہا فہم فی ذلک کمن ہرب من المطر الی
المیزاب انتہی ناظرین بالانصاف ملاحظہ فرماوین کہ تنزیہ جناب باری عز اسمہ کو عدم مقدوریۃ
افعال قبیحہ پر موقوف کرنا حسب تصریحات علماء معتزلہ کے بڑے بہائی نظام شیطان قدری اور
اوسکی اتباع کا مذہب ہے پہر باوجود اسقدر تصریحات کے اوسکو حضرت اہل سنت کا مذہب قرار دینا
اور اوسکے منکرین کو معتزلہ کا لقب عطا کرنا اہل علم سے کیا عرض کرون کسقدر عجیب و مستبعد ہے
کلام مذکور سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ اہل سنت کے نزدیک افعال قبیحہ مقدور باری تعالی ہین

کو بوجہ حکمت وغیرہ اوسکا تحقق محال ہو اور لیجیے بحث عقاب مین صاحب مواقف اور شارح مواقف
ارشاد کرتے ہین واما العقاب ففیہ بحثان الاول اذ جمیع المعتزلۃ والخوارج عقاب صاحب الکبیرۃ
اذا مات بلا توبۃ ولم یجوزوا ان یعفو اللہ عنہ بوجہین الاول انہ تعالیٰ اوعد بالعقاب علی الکبائر واخبر بہ
ای بالعقاب علیہا فلو لم یعاقب علی الکبیرۃ وعفا لزم الخلف فی وعیدہ والکذب فی خبرہ وانہ محال
والجواب غایتہ وقوع العقاب فاین وجوبہ الذی کلامنا فیہ اذ لا شبہۃ فی ان عدم الوجوب مع
الوقوع لا یستلزم خلفا ولا کذبا لا یقال انہ یستلزم جوازہما وہو ایضا محال لانا نقول استحالتہ ممنوع
کیف وہما من الممکنات التی تشملہا قدرتہ تعالیٰ انتہی دیکھیے صاحب مواقف اشارۃً اور شارح مواقف
کیسی تصریح و وضاحت کے ساتھ خلف اور کذب کو ممکن اور مقدور باری فرما رہے ہین اور شرح طوالع اصفہانی
مین مرقوم ہے وقال النظام انہ تعالیٰ لا یقدر علی خلق القبیح لان فعل القبیح محال والمحال غیر مقدور
اما ان فعل القبیح محال فلانہ یدل علی جہل الفاعل وحاجتہ وہما محالان علی اللہ تعالیٰ والمؤدی الی
المحال محال واما ان المحال غیر مقدور فلان المقدور ہو الذی یصح ایجادہ وذلک یستدعی صحۃ الوجود
والممتنع لیس لہ صحۃ الوجود وجوابہ انہ لا قبیح بالنسبۃ الی اللہ تعالیٰ وان سلم ان القبیح قبیح مطلقا ولکن
المانع من فعلہ متحقق لا ان القدرۃ زائلۃ لان القبیح حینئذ یکون محالا لغیرہ والمحال لغیرہ ممکن لذاتہ
مقدور فکونہ مقدورا لا ینافی کونہ محالا لغیرہ اور نظام کی اس دلیل کا جواب بعینہ یہی طوالع رومی مین
مرقوم ہے جوابہ انہ لا قبیح بالنسبۃ الیہ لانہ مالک الامور کلہا وان سلم ان القبیح قبیح مطلقا وبالنسبۃ
الیہ ایضا فالمانع من صدورہ عنہ تعالیٰ وجود الصارف وعدم الداعیۃ والارادۃ ای عدم صدورہ حاصل لا ان القدرۃ
عنہ زائلۃ فہو قادر علی القبیح الا انہ لم یصدر عنہ لعدم الارادۃ منہ الی صدورہ لا انہ لیس بقادر علیہ انتہی
ہر دو شارح کے کلام سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ افعال قبیحہ کا مقدور باری تعالیٰ ہو کر بوجہ امتناع بالغیر
ممتنع التحقق ہونا حضرات اہل سنت کا مسلک ہے اور افعال مذکورہ کو قدرت قدیمہ سے خارج
سمجھنا فرقہ نظامیہ معتزلہ کا مذہب ہے اور سنیے شرح تجرید اصفہانی مین لکھتے ہین وکلامہ تعالیٰ
صادق لان الکذب قبیح یمتنع علی اللہ تعالیٰ لانہ حکیم والحکیم لا یصدر عنہ القبیح یہ کلام اسپر شاہد ہے
کہ امتناع کذب کی وجہ حکمت باری ہے اس امتناع کی بناء عدم مقدوریت پر ہرگز نہین اور یہ امر اہل علم
کے نزدیک ظاہر ہے کہ ایسے امتناع کو بالغیر کہتے ہین بالذات کوئی نہین کہتا کما مر مراراً اور ملاحظہ فرمایئے

ثبوت عموم قدرت باری تعالیٰ جمیع ممکنات کے لیے جو علماء اہل سنت نے نصوص قرآنی سے
استدلال کیا ہے اوسپر معتزلہ یہ کہتے ہین کہ جب اہل سنت کے نزدیک کذب وغیرہ قبائح مقدور
باری ہین تو کلام الٰہی اور کلام رسول مین امکان کذب اور احتمال تلبیس بھی ہو سکتا ہے اور
باوجود احتمال کذب کوئی حکم کلام الٰہی سے علی وجہ الیقین کیونکر قابل قبول ہو سکتا ہے تو اب ارشاد
خالق کل شیء اور اوسکی امثال سے عموم قدرت پر اہل سنت کا استدلال پیش کرنا ہرگز درست
نہوگا کیونکہ بوجہ مقدوریت کذب جملہ نصوص مین جب احتمال تلبیس و کذب موجود ہے تو نصوص مذکورہ
دالہ علی عموم القدرۃ مین بھی احتمال کذب ضرور مسلم ہوگا واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اسی شبہ کا
جواب علماء اعلام یہ بیان فرماتے ہین کہ ہم بیشک کذب اور دیگر قبائح کو فی نفسہ ممکن و مقدور تسلیم
کرتے ہین مگر بوجوہ معلومہ بالبداہۃ ان اشیاء کے وجود کو یقیناً منتفی اور محال بالغیر سمجھتے ہین اور
یہ امر سب عقلا پر روشن ہے کہ جیسا بوجہ امتناع ذاتی کسی چیز کا عدم تحقق یقینی ہوتا ہے ایسے ہی بوجہ
استحالہ بالغیر اوسکے وجود اور تحقق کو ممتنع الوقوع کہا جاتا ہے تو اب کذب وغیرہ قبائح کا امکان ذاتی
بوجہ تحقق امتناع مذکور اونکے تحقق و فعلیت کا ادنی احتمال بھی پیدا نہین کر سکتا جو کوئی متوہم نصوص
مذکورہ کی دلیل قاطع ہونے مین متامل ہو سو اہل عقل کے نزدیک جواب مسطور بالبداہۃ اس امر پر
شاہد ہے کہ حضرات اہل حق کے نزدیک کذب مقدور و ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر ہے ورنہ یہ سوال
درست ہو سکتا ہے نہ یہ جواب چنانچہ علامہ شارح مقاصد مین اس مضمون کو تحریر فرما رہے ہین فان
قیل التمسک بالکتاب والسنۃ یتوقف علی العلم بصدق کلام اللہ تعالیٰ وکلام الرسول علیہ السلام
ودلالۃ المعجزۃ وہذا لا یتاتی مع القول بانہ خالق لکل شیء حتی الشرور والقبائح وانہ لا یقبح منہ التلبیس
والتدلیس والکذب واظہار المعجزۃ علی ید الکاذب ونحو ذلک مما یقدح فی وجوب صدق کلامہ وثبوت
النبوۃ ودلالۃ المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلک القوادح وان کانت ممکنۃ فی نفسہا من العادیات
الملحقۃ بالضروریات الی آخرہ اب ارباب فہم بنظر انصاف ملاحظہ فرماوین کہ عبارت مرقومہ امکان و مقدوریت
کذب وغیرہ پر کس صراحۃ کے ساتھ دال ہے آگے چلکر بحث حسن و قبح مین صاحب مواقف ارشاد فرماتے
ہین الرابع لو لم یقبح منہ الکذب لجاز اظہار المعجزۃ عند الکاذب لم یثبت النبوۃ قلنا ربما یمکن الشیء ویقطع
بعدم وقوعہ کسائر العادیات اس عبارت سے بھی کذب اور اظہار معجزہ علی ید الکاذب کا مقدور باری

ہوکر ممتنع بالغیر ہونا ظاہر ہوتا ہے اسی جواب اہل سنت کی توضیح شارح مواقف اسطرح بیان فرماتے ہیں
والجواب ان الامکان العقلی لاینافی الجزم بعدم الوقوع اصلاً کسائر العادیات انتہی اور اسی شبہ کے
جواب میں شرح مواقف میں ماتن وشارح فرماتے ہیں والجواب ان مدرک امتناع الکذب منہ تعالی
عندنا لیس ہو قبحہ العقلی حتی یلزم من انتفاء قبحہ ان لایعلم امتناعہ منہ اذ یجوز ان یکون لہ مدرک آخر
وقد تقدم ہذا فی مباحث کونہ تعالی متکلما ودلالۃ المعجزۃ علی صدق المدعی عادیۃ فلا یتوقف علی
امتناع الکذب کما فی سائر العلوم العادیۃ التی لیست لنا ایقنھا مستفیضۃ نحن نجزم بصدق من ظہرت
المعجزۃ علی یدہ مع ان کذبہ ممکن فی نفسہ فلا یلزم التباس وسیاتی اس عبارت میں بھی کذب
کی امتناع بالغیر کی جانب اشارہ ہے اور ظہور معجزہ علی یدالکاذب کے امکان کی تصریح اور ظہور
معجزہ علی یدالکاذب اور ظہور کذب کا حسب تصریحات علماء اور موافق تحریر مولف تنزیہ یکسان
حال ہے آگے چلکر جو شرح مواقف میں اوس طایفہ کا ذکر کیا ہے جو کہ ظہور معجزہ کو دال علے
التصدیق نہیں مانتے اور اونکے ذکر میں آٹھ اعتراض فرقہ مذکور کی جانب سے ایسے پیش کیے
ہیں جو کہ ظہور معجزہ کی دال علی التصدیق ہونے میں قادح ہیں منجملہ اونکے ایک شبہ یہ بھی ہے
الخامس انہ لایلزم من التصدیق المعلایاہ صدقہ الا اذا علم استحالۃ الکذب علی اللہ تعالی پھر ان
سب اعتراضونکا جواب اجمالی یہ دیا ہے الجواب الاجمالی ما قررناہ غیر مرۃ ای قررناہ مراراً من ان
التجویزات العقلیۃ لاتنافی العلم العادی کما فی المحسوسات انتہی یہ عبارت بھی بالتصریح اسی امر کو
مثبت ہے کہ کذب مذکور عند العقل گو جایز وممکن ہے مگر اور وجوہ سے اوسکو امتناع عارض ہو رہا
ہے بالجملہ یہ مسئلہ اہل سنت کے نزدیک ایسا محقق ومصرح ہے اور اکثر کتب علم کلام واصول
میں موجود ہے کہ اہل انصاف سے ہرگز انکار نہیں ہو سکتا مگر آجکل کے اہل علم سے سخت تعجب
اور حیرت ہے کہ ایسی تصریحات معتبرہ مشہورہ سے کسی خدشہ سرسری کی وجہ سے روگردانی کرکے مذہب
اہل حق کو عقاید مزخرفہ میں داخل فرماویں اور کمعلم اہل فرقہ معتزلہ کے ہمصفیر بنکر اوسکو طریقہ
حق تصور فرماویں یا للعجب یضیع الادب جسقدر عبارات کتب مختلفہ کی ہمنے عرض کی ہیں اہل
انصاف کے اطمینان کے لئے انشاء اللہ بہت کچھ ہیں زیادہ کی ضرورت نہیں ورنہ ہم اور
تصریحات واشارات بھی اوسکے موید نقل کر سکتے ہیں لیکن جن صاحبوں کو بوجہ تعصب جاہلانہ عادت

اس مسئلہ کا انکار کرنا ہے مقصود اصلی اور منظور نظر ہے اونکے لئے نہ یہ سندیں کافی ہو سکتی ہیں
نہ انکے اضعاف مضاعف سو ایسوں کو ہم بھی مخاطب بنانا نہیں چاہتے نہ اون سے کچھ امید
نہ کوئی شکایت بلکہ کیا عجب ہے جو ایسے لوگ بجائے اسکے کہ امر حق کو تسلیم فرماویں اور اوروں
ہمکو ہی ملزم بنانیکو تیار ہو بیٹھیں اور فرماویں کہ پہلے تو فقط یہی ہوا تھا کہ کذب مذکور کی امکان
کو تسلیم کر لیا گیا تھا اب وسپر یہ طرہ ہوا کہ کذب کے ساتھ ظلم یعنی خلاف عدل اور سفہ یعنی خلاف
حکمت اور عبث کے امکان کو بھی حق مان لیا گیا سو اسوجہ سے ایسے حضرات کو موقع بہتان
بندی اور افتراپردازی اور بھی زیادہ ہاتھ آئیگا اور جسقدر زبان درازی ہو چکی ہے کیا عجب ہے
جو اوس سے بدرجہا زاید کی اب نوبت آئے سو ایسے صاحب جو چاہیں سو کریں مگر یہ یاد رہے
کہ بہتان بندیکا مآل اچھا نہیں اول تو ہمنے جو کچھ عرض کیا ہے اصول شرع کے موافق
اور تصریحات علماء معتبرین کے مطابق عرض کیا ہے تو اس بہتان کی نوبت بہت دور تلک
پہنچیگی اور جس امر کے فہم کی لیاقت نہو اوس میں دخل دینا اور علماء معتبرین کا تخطیہ
کرنا اور وہ بھی عقاید جیسے مہتم بالشان علم میں سراسر بدفہمی اور کوتہ اندیشی ہے دوسری یہ بات
سمجھنی تو چندان دشوار نہیں بالخصوص اہل علم اور ماہران معقول کو کہ قدرت علی القبایح
اور صدور قبایح میں فرق جلی ہے اول کمال ہے اور ثانی نقصان چنانچہ مکرر معروض ہو چکا
ہے ورنہ چاہیے کہ اخرس بلکہ جمادات بھی علمائے مومنین بلکہ انبیاء مرسلین سے بوجہ عدم قدرت علی
الذنوب افضل واشرف ہو جائیں اور اوسکے بطلان میں کوئی عاقل متامل نہیں
ہو سکتا اور جن صاحبوں کو اتنی بات کے سمجھنے کا بھی فہم نہو اونکو محض اقوال اکابر کی تقلید
ضروری ہے اونکے فہم میں آئے یا نہ آئے جزئیات فقہ میں جب ہم اپنی رائے بیکار بند نہیں
ہو سکتے تو عقاید کلامیہ میں ہر فہیم وغیر فہیم کی رائے کب قابل تسلیم ہو سکتی ہے عذاب قبر ووزن
اعمال و پل صراط وغیرہ امور اخرویہ میں جو ظاہر بینوں اور کوتہ اندیشوں کو شبہات پیش آتے
یا مسئلہ تقدیر وغیرہ میں جو اکثروں کو اعتراضات سوجھتے تو کیا یہ شبہات عقلیہ کسی درجہ میں معتبر ہو سکتے
ہیں اور اون اعتراضات کیوجہ سے کیا ان امور کا انکار کسی مرتبہ میں مقبول ہو سکتا ہے ہرگز
نہیں ہرگز نہیں جو صاحب بذریعہ فہم خداداد بھی اوسکے واقعیہ کو اچھی طرح سمجھ سکیں تو سبحان اللہ

ورنہ حکم شرعی یہ ہے کہ ان شبہات عقلیہ پر لاحول پڑھو اور امور مذکورہ کو حسب ارشاد شارع حق
سمجھو سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں ورنہ ایمان کی خیر نظر نہیں آتی ہاں اتنی بات لائق گذارش اور
باقی ہے کہ اس کمترین خلایق نے جسقدر عبارات ثبوت مقدوریۃ کذب مین پیش کی ہین ان مین
اکثر تو وہ ہین کہ جو بالتخصیص مقدوریۃ کذب کے اثبات کے لئے نص صریح یا بمنزلہ نص صریح ہین
اور بعض عبارات ایسی بھی ہین جن سے مطلقًا افعال قبیحہ یا سوائے کذب کسی اور امر قبیح کا مقدور
ہونا ثابت ہوتا ہے مگر اہل فہم خوب جانتے ہین کہ جملہ افعال قبیحہ کذب ہون یا کچھ اور سب
خرابی مین متساوی الاقدام ہین خلاف حکمت ہو یا صداقت مخالف رحمت ہو یا عدالت
سبکا حال بوجہ عروض قبح یکسان ہوگا اسلئے بعض کی مقدوریت سے کل کی مقدوریۃ اور
ایک کی عدم مقدوریۃ سے سبکی عدم مقدوریۃ ماننی پڑیگی تو اب بنظر فہم جو کوئی عدم مقدوریۃ
کذب کا قایل ہوگا اوسکو من حیث لا یحتسب عدم مقدوریۃ خلاف عدل یعنی تعذیب مطایع اور
مغفرت کفار کا قایل ہونا بھی لازم ہوگا ظاہر ہے کہ جب کذب کلام لفظی کو بوجہ قبح معلوم غیر
مقدور کہا جائیگا تو ضرور تعذیب طایع وغیرہ کو بوجہ مخالفت صدق وعدل وحکمت جو کہ قبیح ہے
غیر مقدور کہنا پڑیگا اور جو کوئی خلاف عدالت وحکمت کو باوجود قبح مقدور باری کہیگا اوسکو خلاف
صدق یعنی کذب کو بھی مقدور کہنا ضروری ہوگا تو اب وہ عبارات کہ جن سے افعال قبیحہ کا
مطلقًا یا کسی خاص فعل قبیح کا مقدور ہونا ثابت ہے وہ عبارات مقدوریۃ کذب متنازع فیہ پر
بھی دلیل کافی اور حجۃ شافی سمجھی جائینگی کما مر اخیر مین ایک عبارت محقق دوانی رحمہ اللہ کی جو کہ
خلاف حکمت کے مقدوریۃ پر دال بالتصریح ہے اور ایک عبارت تفسیر کبیر کی جو کہ افعال قبیحہ کے مقدور
اور بالنسبۃ الی الباری غیر قبیح ہونے پر دال ہے عرض کئے دیتا ہون جسکی وجہ سے اہل فہم
حسب بیان سابق کذب متنازع فیہ کا حکم آپ سمجھ جائینگے محقق موصوف شرح عقاید مین ولا یجب علیہ
شیٔ کی دلیل مین فرماتے ہین لان الواجب اما عبارۃ عما یستحق تارکہ الذم کما قال بعض الحنفیۃ
او عما ترکہ یخل بالحکمۃ کما قال بعض آخر او ما قرر اللہ تعالی علی نفسہ ان یفعلہ ولا یترکہ وان کان ترکہ
جایزا کما اختارہ بعض الصوفیۃ والمتکلمین کما یشعر بہ ظواہر الآیات والاحادیث مثل قولہ تعالی ثم
ان علینا حسابہم وقولہ علیہ السلام حاکیا عن اللہ تعالی عبادی انی حرمت الظلم علی نفسی والاول

باطل لانہ تعالی المالک علی الاطلاق ولہ التصرف فی ملکہ کیف یشاء فلا یتوجہ الیہ الزام اصلا علی فعل
من افعالہ بل ہو المحمود فی کل فعال وکذا الثانی لانا نعلم اجمالا ان جمیع افعالہ یتضمن الحکم والمصالح
ولا یجب علینا الحکمۃ والمصلحۃ فیہ علی الالتزام رعایۃ الحکمۃ والمصلحۃ لا یجب علیہ تعالی لا یسئل عما یفعل وہم
یسئلون وکذا الثالث لانہ ان قیل بامتناع صدور خلافہ منہ تعالی فہو ینافی ما صرح بہ فی تعریفہ
من جواز الترک وان لم یقل بہ فاین معنی الوجوب اذ حینئذ یکون محصلہ ان اللہ تعالی لا یترکہ علی طریق
جری العادۃ وذلک لیس من الوجوب فی شیٔ بل یکون اطلاق الوجوب بمجرد الاصطلاح انتہی اس عبارت
مین جملہ رعایۃ الحکمۃ والمصلحۃ لا یجب علیہ تعالی بالتصریح مقدوریۃ خلاف حکمت پر دال ہے جس
سے مقدوریۃ کذب وعدم وجوب صدق بھی لازم آتا ہے اور جملہ ولہ التصرف فی ملکہ کیف یشاء فلا یتوجہ
الیہ الزام اصلاً وغیرہ سے مقدوریۃ جملہ افعال مفہوم ہوتی ہے حسن ہون یا قبیح وہو المطلوب تفسیر
کبیر مین الا لہ الخلق والامر تبارک اللہ رب العالمین کے ذیل مین مذکور ہے دلت ہذہ الآیۃ علی انہ
القبیح لا یجوز ان یقبح لوجہ عاید الیہ وان الحسن لا یجوز ان یحسن لوجہ عاید الیہ لان قولہ الا لہ الخلق والامر
یفید انہ تعالی لہ ان یامر بما شاء کیف شاء ولو کان القبیح یقبح لوجہ عاید الیہ لما صح من اللہ ان یامر
الا بما حصل منہ ذلک الوجہ ولان نہی الا عما فیہ وجہ القبح فلم یکن متمکنا فی الامر والنہی کما شاء
واراد مع ان الآیۃ تقتضی ہذا المعنی انتہی تقریر سطور سے ظاہر ہے کہ فعل قبیح کا ماموربہ ہونا اور
فعل حسن کا منہی عنہ کر دینا قدرت باری تعالی مین داخل ہے کیونکہ اس حسن وقبح کو ذات ایزد
متعال سے حسب ارشاد امام تعلق نہین بہت سے بہت یہ قبح لاحق ہوگا تو کلام لفظی مخلوق کو
لاحق ہوگا اسی پر جمل خبریۃ کے حسن وقبح اور دیگر افعال کے حسن وقبح کو قیاس فرمالیجئے اب ان
تصریحات علماء کے بعد عرض ہے کہ واقعی منشاء خلاف کل اتنی بات تھی کہ افعال قبیحہ جنکا عدم
صدور وعدم وقوع ذات اقدس سے متفق علیہ فریقین ہے وہ قدرت مین بھی داخل ہین
یا نہین سو حسب اقوال اکابر کے بالبداہۃ معلوم ہو گیا کہ اہل سنت کے نزدیک افعال مذکورہ داخل
قدرت ہو کر بوجہ حکمت وغیرہ ممتنع الصدور ہو گئے ہین اور فرقہ نظامیہ کے عقیدہ مین حق تعالی
شانہ کا تنزہ ایسی امور سے ہے کہ قبایح معلومہ کو قدرت قدیمہ سے خارج اور ممتنع بالذات مانا جاے
چنانچہ شرح مواقف وغیرہ کتب کے حوالہ سے یہ مضمون معروض ہو چکا ہے تو اب بحمد اللہ یہ کہ

بیان ہوگیا ہے کہ جو فرقہ افعال قبیحہ کذب لفظی وغیرہ کو فی حد ذاتہ مقدور اور بوجہ صفات دیگر
اونکو ممتنع الصدور کہتا ہے وہ سراسر موافق اہل سنت اور تابع نصوص شریعہ ہے اور جو صاحب
امور مذکورہ کو غیر مقدور اور اختیار قادر مطلق سے خارج فرماتے ہیں بروئے انصاف فرقہ نظامیہ کے
ہم صفیر بن رہے ہیں اور اس خوبی پر تبعین سنت پر مزواریہ ہونیکا فتوی جاری کیا جاتا ہے
اس بدعقلی کا کیا علاج اگر جملہ اکابر اہل سنت خدانخواستہ مزواریہ ہی تھے تو یہ لقب اب ہمکو بھی برا
نہیں معلوم ہوتا حسب ارشاد حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہم بھی عرض کرتے ہیں **شعر**
ان کان حب العلی رفضا * فانی ارفض العباد * اہل اہوا اور اونکے اتباع کے تسنن سے تو انشاء اللہ
ان حضرات کا مزواریہ ہونا بھی افضل ہوگا **شعر** ترسم کہ صرفہ نبرد روز باز خواست * نان حلال شیخ
ز آب حرام ما * اب نصوص شرعیہ اور اقوال اکابر کے بعد ہمکو ہرچند کسی اور دلیل کی حاجت نہیں
صاحب تنزیہ نے انہیں دو امروں سے اثبات مدعا کا ارشاد کیا تھا سو بحمد اللہ دونوں امروں سے مدعا
متبعین حضرت مولانا شہید بخوبی ثابت ہوگیا لیکن بعض وجوہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ
ایک دو استدلال عقلی بھی ثبوت مدعائے مذکور کے لئے بیان کر دیا جائے سو اول استدلال تو
وہی ہے جو حضرت مولانا محمد اسمعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ علی اباۃ الکرام نے بیان فرمایا ہے جسکو
تتمہ دیباچہ میں احقر بھی عرض کر چکا ہے جسکا خلاصہ دو امر ہیں اول امر یہ ہے کہ اکثر افراد انسانی
قضیہ غیر مطابق کو منعقد کرکے مخاطبین پر القا کر سکتے ہیں اور اس امر پر قادر ہیں سو اگر جملہ مذکورہ کے
مقدور انزال پر حضرت ذوالجلال کو بھی قادر مانا جائے تو فبہا ورنہ قادر مطلق کی قدرت سے بندہ
عاجز کی قدرت کو زیادہ ماننا پڑیگا اور یہ باطل بالبداہت چنانچہ عبارت مرقومہ بالا میں ارشاد فرماتے
ہیں تاجہ عقد قضیہ غیر مطابقہ للواقع والقای آن بر ملائکہ و انبیا خارج از قدرت الٰہیہ نیست والا
لازم آید کہ قدرت انسانی ازید از قدرت ربانی باشد چہ عقد قضیہ غیر مطابقہ للواقع والقای آن
بر مخاطبین در قدرت اکثر افراد انسانی است کذب مذکور از رہ منافی حکمت او است پس ممتنع
بالغیر است اور ثانی امر یہ ہے کہ کمال اور مدح اسی میں ہے کہ باوجود قدرت علی الکذب بوجہ
تنزہ اپنے اختیار سے اوسکو ترک کر دیا جاوے اور اگر معذور و مجبور ہوکر کسی امر قبیح کو ترک کر دیا
تو اسمیں کچھ خوبی نہیں نکلتی ہاں عجز تو بیشک ثابت ہوجائیگا بقول شیخ گر کوتہ خود ندارد دست

بر شاخ ورنہ اخرس و جماد بھی عدم کذب کی وجہ سے ممدوح ہونے چاہئیں وہو ظاہر البطلان چنانچہ
آگے ارشاد فرماتے ہیں و لہذا "عدم کذب را در کمالات حضرت حق سبحانہ بیشمارند و او را جل شانہ
بآن مدح میکنند بخلاف اخرس و جماد کہ ایشان را کسی بعدم کذب مدح نمیکنند و ظاہر است کہ صفت
کمال ہمین است کہ شخصے قدرت بر تکلم بکلام کاذب میدارد و بنا بر رعایت مصلحت و مقتضائے
حکمت تنزہ از شوب کذب تکلم بکلام کاذب نمینماید ہمان شخص ممدوح میگردد و بسلب عیب کذب
و اتصاف بکمال صدق بخلاف کسیکہ لسان او ماؤف شدہ باشد و تکلم بکلام کاذب نمیتواند کرد یا
قوت متفکرہ او فاسد شدہ باشد کہ عقد قضیہ غیر مطابقہ للواقع نمیتواند کرد الی آخر کلامہ الشریف
اور یہ استدلال بیان فرمودہ حضرت مولانا شہید ایسا بدیہی ہے کہ بجز متعصب ضدی تو ہر کوئی
فہیم منصف انشاء اللہ اسکا منکر نہوگا چنانچہ اسکے متعلق اگلے باب میں احقر بھی اور زیادہ عرض
کریگا اوس سے استدلال مذکور کی خوبی بخوبی معلوم ہو جائیگی دوسرا استدلال عقلی وہ ہے
جو مقدمات مذکورہ بالا سے اہل فہم خود انشاء اللہ تعالیٰ سمجھ گئے ہونگے توضیح اوسکی یہ ہے کہ
صدق چونکہ نہ عین ذات واجب ہے نہ صفات حقیقیہ ذاتیہ میں داخل ہے تو بحکم مقدمہ اولی
ثبوت صفت صدق للذات الواجب ایجاب ذاتی کے مواد ثلثہ میں داخل ہوگا اور سلب صدق مواد
ثلثہ امتناع ذاتی میں شمار ہوسکیگا تو اب الواجب صادق اور الواجب لیس بصادق ہر دو قضیہ
قضایائے ممکنہ میں معدود ہونگے یہ دوسرا امر ہے کہ الواجب صادق کو بوجہ عروض ضرورۃ واجب
بالغیر اور الواجب لیس بصادق کو بوجہ عروض امتناع ممتنع بالغیر کہنا ضرور ہوگا وہو المطلوب
علاوہ ازیں صدق و کذب کلام لفظی حقیقۃ میں کلام لفظی کے اوصاف ہیں اور کلام لفظی مخلوق
و حادث ہے چنانچہ مقدمہ سوئم و ششم میں معروض ہو چکا ہے اور جملہ مخلوقات اور اون کے
اوصاف قبیح ہوں یا حسن بالبداہت مقدور باری ہیں جس سے صدق و کذب کلام لفظی کا مقدور
ہونا خود ظاہر ہوتا ہے باقی متکلم کو کسی کلام کے تکلم کے سبب سے صادق کاذب کہنا اور متصف بالصدق
والکذب سمجھنا اہل فہم کے نزدیک اتصاف اضافی بلکہ اضافی در اضافی ہے اتصاف مذکور کو حقیقی اور
ذاتی کہنا تو اوسی عاجز کا کلام معلوم ہوتا ہے کیونکہ اول تو صدق و کذب خود کلام کے اوصاف
ذاتیہ میں نہیں متکلم کے اوصاف ذاتیہ میں تو کیا داخل ہونگے سب جانتے ہیں کہ بوجہ مطابقہ واقع

اور عدم مطابقت واقع کلام مذکور کو عروض صدق و کذب کی نوبۃ آتی ہے یہی وجہ ہے کہ جملہ زید احد کسی وقت اور کسی محل اور کسی حالت میں صادق ہوتا ہے تو دوسرے موقع اور وقت میں بعینہٖ وہی جملہ کاذب بنجاتا ہے ایک ساعت میں زید قایم صادق آتا ہے تو دوسرے وقت میں صادق نہیں رہتا حالت اکل میں اگر جملہ زید آکل صادق اور زید نایم یا شارب وغیرہ کاذب ہیں تو حالت نوم و شرب قضیہ بالکل منعکس ہوجاتا ہے علی ہذا القیاس کسی محل میں صغیر یا متحرک یا قایم یا نایم ہونا صادق ہوتا ہے تو اوسیوقت دوسرے محل کے اعتبار سے بسا اوقات صدق مذکور مبدل بکذب ہوجاتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ کلام کو صدق و کذب اضافات و اعتبارات معلومہ کی وجہ سے عارض ہوتا ہے پھر کلام مذکور کے تکلم و تلفظ کی وجہ سے متکلم کو بھی صادق یا کاذب کہدیتے ہیں تو اب باوجود اس اضافہ در اضافہ کے صدق یا کذب کو کسی متکلم کی نسبۃ کیونکر صفت حقیقی اور ذاتی کہہ سکتے ہیں چنانچہ سب جانتے ہیں کہ صدق کو حق تعالی کی صفات حقیقیہ میں کسی نے نہیں شمار کیا ۔ الحاصل جب یہ محقق ہوچکا کہ اول تو کلام لفظی مخلوق جناب باری ہے دوسرے حق تعالی شانہ کو متکلم بکلام لفظی کی وجہ سے متصف بالصدق وغیرہ کہنا محض امر اضافی و اعتباری ہے اور مقدمہ سوم میں یہ امر گذر چکا ہے کہ صفات اضافیہ مقدور باری ہوتے ہیں تو اب بالضرور صدق و کذب کلام لفظی کو مقدور و ممکن بالذات کہنا پڑیگا باقی یہ امر کہ کسی صفت کا حمل کسی موصوف پر فقط امکان ذاتی دیکھکر کردیا جاتا ہے صدور کی نوبت آئی یا نہ آئی اوسکا تحقق کسی وجہ سے ممتنع ہورہا ہو یا نہیں ایسا نہیں کہ کوئی عاقل اوسکے بطلان میں متامل ہو اوسکے بعد یہ عرض ہے کہ حضرت نے جو استدلالات اپنے ثبوت مدعا کے لئے عرض کئے ہیں انہیں سے بعض استدلالات پر مخالفین نے کچھ خدشات بھی کئے ہیں سو انکا جواب بیان کردینا تو مناسب نہیں بلکہ باب ثانی جواب شروع کیا جاتا ہے اوسمیں انشاء اللہ اعتراضات معلومہ کی کیفیت اور اونکے جواب معروض ہونگے اور نیز یہ امر بھی واضح ہو کہ بعض استدلالات جو ہمارے مفید مدعا تھے اونکو بنظر اختصار و عدم ضرورت بیان ترک کردیا ہے لیکن باب ثانی و ثالث میں حسب موقع ضرورت ہم ان کو انشاء اللہ تعالی عرض کرینگے ۔ واللہ الموفق ۔

تمت شد

حضرت مولانا مولوی رشید احمد صاحب عم فیضہ کی تصانیف

امداد السلوک [illegible]	[illegible]	[illegible]
ہدایۃ الشیعہ	[illegible]	[illegible]
زبدۃ المناسک	[illegible]	[illegible]
سبیل الرشاد	[illegible]	[illegible]
لطائف رشیدیہ	[illegible]	[illegible]
رسالہ کراہت جماعت ثانیہ	[illegible]	[illegible]
رسالہ تراویح	[illegible]	[illegible]
فتوے میلاد	[illegible]	[illegible]
رسالہ جمعہ	[illegible]	[illegible]
رسالہ وقت	[illegible]	[illegible]
فتوے ظہر	[illegible]	[illegible]
ہدایۃ المعتدی	[illegible]	[illegible]
البراہین القاطعہ علی ظلام الانوار الساطعہ	[illegible]	[illegible]
تکمیل الیقین	[illegible]	[illegible]
[illegible] البیان	حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مناقب ہیں	[illegible]
لطائف قدوسیہ	یہ کتاب بھی ایک قابل دید کتاب ہے	[illegible]
[illegible]	یہ کتاب [illegible] میں لاجواب ہے	[illegible]
ترغیب الصلوۃ	نماز کے متعلق عمدہ کتاب ہے	[illegible]
رسالہ [illegible]	[illegible] کے متعلق بے نظیر رسالہ	[illegible]
[illegible]	پشتو میں عجیب کتاب ہے	[illegible]

المشتہر محمد یحییٰ تاجر کتب [illegible] ، گنگوہ ضلع سہارن پور

احسن القری

[illegible]

مزن بے تامل بگفتار دم
نکو گوئی اگر دیر گوئی چہ غم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الباب الثانی

اس باب میں حسب وعدہ سابق ہم اُن اعتراضات کا جواب عرض کرینگے کہ جو خدشات یا جوابات مؤلف تنزیہ نے ہمارے دلائل مرقومہ فی الباب الاول کے کسی دلیل کے مقابلے میں پیش کئے ہیں یا امور مذکورہ فی المقدمہ میں سے کسی امر کو مجروح کیا ہے۔ مگر اس سے پہلے عرض ضروری یہ ہے کہ اثنائے تالیف میں ایک رسالہ مسمی بعجالۃ الراکب مؤلفہ مولوی مفتی عبد اللہ صاحب ٹونکی پروفیسر کالج لاہور ہماری نظر سے گذرا جسکا نام تاریخی حسب بیان بعض ظرفا خداع الثعالب یا خداع الثعلب ہے۔ اور ہمارے نزدیک بروئے انصاف بالنظر الی تحریہ الادلہ و نیز بوجہ بعض مناسبات خفیہ نسج العناکب کہنا مناسب ہے مؤلف موصوف نے اپنے اثبات مدعا اور ہمارے مطالب کے ابطال کے لئے دلائل عقلیہ پیش کرنے میں بہت کچھ جد و جہد کی ہے۔ اور جیسا مؤلف تنزیہ نے دلائل نقلیہ کے بیان کرنے میں سعی بلیغ فرمائی تھی۔ مؤلف عجالہ نے دلائل عقلیہ کے لکھنے میں کوشش تام کی ہے اور بعد غور یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیسا مؤلف تنزیہ نے بلا تامل و تدبر عجلت کے ساتھ اپنا رسالہ مرتب کیا ہے۔ ایسا ہی پروفیسر موصوف نے غور و فکر کے ساتھ اپنا رسالہ انجام کو پہنچایا ہے۔ گو کسی مصلحت سے عجالہ کے ساتھ موسوم کر دیا ہے۔ مگر اہل فہم اصل کو دیکھ کر امر واقعی سمجھ لیتے ہیں۔ فقط نام سے وہ دھوکا نہیں کھایا کرتے بلکہ میرے خیال ناقص میں تو صاحب تنزیہ کو وجہ تقاضائے عجلت اس قدر بھی مہلت نہیں ملی کہ بطور تحریہ و تکمیل اپنے دلائل و مدعا کو مثل مؤلف عجالہ ظاہر میں ہی ایسا کر دیتے کہ کوئی نظر سرسری میں دھوکا میں آجاوے یا اس

مصالحت کو سمجھتے جوکہ اسم مجالہ میں پروفیسر صاحب سمجھے ہیں ورنہ اُن کا رسالہ
بروئے انصاف اس اسم کا واقع میں مستحق معلوم ہوتا ہے۔ تماشا ہے کہ جو رسالہ چند سال
میں ترتیب دیا جائے وہ تو مجالہ کہلائے اور جو رسالہ چند ہفتوں میں لکھا جائے وہ
اس خطاب سے محروم ہے اور جاننے والے جانتے ہیں کہ بعض دواعی غیر قابل التفات
کی وجہ سے فاضل ممدوح کی اُس وقت سے اس مسئلہ کی تحقیق میں سرگرم تھے کہ جب
تک بقول شخصے مولوی احمد حسن صاحب کے فرشتوں کو بھی اس قصہ کی خبر نہ تھی۔ بہر
حال رسالہ مذکورہ کو دیکھ کر یہی دل میں سمائی کہ بنام خدا رسالہ اول کے جواب کے ساتھ رسالہ
ثانی کی باتوں کا بھی جواب لکھا جانا مناسب ہو کیونکہ حضرت مولانا رحمۃ اللہ علیہ شہید اور
اُن کے اتباع کے مقابلہ میں آج کل جس قدر رسالے مرتب ہوئے ہیں اُن سب
فاضل کانپوری اور پروفیسر لاہوری کا رسالہ اعلیٰ اور افضل ہونا چاہئے اور بر بنائے انصاف
اُن جملہ رسایل میں یہی دو رسالے آج کل ایسے ہیں مصرعہ جنگی بہار سے پتہ اسکی
خزاں نہ پوچھ۔ اور بعض متبعین نے جو اس بارہ میں رسایل لکھے ہیں وہ تو اس
قابل بھی نہیں کہ کوئی فہیم انکو دیکھنے کا قصد کرے جواب لکھنا تو بہت مشکل ہے اور
نیز بعض امور جو بوجہ عجلت صاحب تنزیہ سے فروگذاشت ہو گئے تھے صاحب
مجالہ نے اُن کی تکمیل کر دی ہے اسلئے ناظرانِ فہیم کی خدمت میں التماس ہے کہ
دونوں حضرات نے اپنے اثبات مدعا کے لئے جس قدر دلایل عقلیہ ونقلیہ تحریر فرمائی
ہیں۔ ہم انشاء اللہ سب کا جواب باب ثالث میں عرض کریں گے اور جس قدر اعتراضات
دونوں صاحبوں نے ہماری دلایل پر پیش کئے ہیں۔ اُن کا جواب بنام خدا اس
باب میں عرض کرتے ہیں۔ تاکہ وہ دلایل جو کہ ہم نے اپنے رسالہ میں بیان ہی نہیں
کئے اُن پر جو اعتراض ہونگے اُن کی جواب دہی اگرچہ بروئے انصاف ہمارے ذمہ
پر نہیں لیکن بغرض رفع مجملاً یا مفصلاً بنظر اظہار خطاء معترضین بعض ان اعتراضات
کا بھی جواب دیا جائیگا خوف طول نہ ہوتا تو انشاء اللہ تعالیٰ بالاستیعاب ہم اس
امر کو بھی بیان کرتے کیونکہ ہم کو اس تحریر سے مقصود فقط مسئلہ مذکورہ کا اثبات ہے کسی

دوسری تحریر کی تائید کرنی لفظاً لفظاً غرض اصلی نہیں اس لئے جملہ دلایل مخالفین کا
جواب دینا تو ہم کو ضرور ہے لیکن منجملہ اعتراضات مخالفین کے انہیں اعتراضات کا
جواب دینا کافی ہے جو ہماری دلایل پر پیش کئے گئے ہیں اگر ارشاد الحق یعلو کا
سہارا اور من بارز لي وليا فقد اذنته بالحرب کی دوسری جانب کی طرح نہ ہوتی تو
بوجہ اپنی ہیچمدانی اور گمنامی کے ہم شاید ایسے دو معقولیوں کے مقابلہ میں کہ ہر ایک
اپنے آپ کو معدوم النظیر سمجھتا ہے ایسے اطمینان سے قلم اٹھانے کی جرات نہ کرتے
وما توفیقی الا باللہ اور ہماری تحریر میں مؤلف اول سے علامہ کانپوری صاحب تنزیہ
اور مؤلف ثانی سے فاضل لاہوری صاحب مجالہ مراد ہونگے اور یہ امر بھی لایق اظہار
ہے کہ جتنے امور مقدمہ میں ہم لکھ آئے ہیں اور باب اول میں جس قدر دلائل نقلیہ
وعقلیہ ہم نے بیان کئے ہیں اُن میں سے فقط ایک ایک دو دو امر پر دو مصنفین
نے بحث کی ہے باقی دلایل یا انکو پیش نظر نہ تھے یا اور کسی وجہ سے یہ صاحب
اعتراض نہیں کر سکے مگر احتمال ثانی راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ امر اول ستر نظر کے سراسر
مخالف ہے۔ جس کے یہ صاحب مدعی ہیں اور اُس کے نہ ہونے کا الزام مؤلف
اول شد و مد کے ساتھ اپنے مخالفین پر لگا رہے ہیں سو اول ہم انہیں چند الزامات کا
جواب عرض کرتے ہیں جو کہ بموجب عرض سابق انہیں امور کا فقط جواب دینا ہمارے ذمہ
ضروری ہے اُسکے بعد جیسا مناسب ہوگا دیکھا جائیگا۔ سو اول مؤلف اول نے اپنی دلیل
کے ذیل میں ایک اعتراض وجواب بطور دفع دخل بیان فرمایا ہے جس کی عبارت بعینہ
یہ ہے قولہ اور اگر کہا جائے کہ کذب بیشک نقصان اور محال ہے۔ مگر امکان
کذب ایسا نہیں تو یہ بعینہ ایسی بات ہے کہ کوئی کہے کہ جہل وعجز وغیرہ صفات ردیہ
تو محال ہیں مگر ان کا امکان محال نہیں اور یہ بدیہی البطلان ہے علاوہ اس کے عقلاء
کے نزدیک یہ مقدمہ مبرہن ہے کہ امکان المحال محال۔ انتہی اقول بتوفیق اللہ
ناظران فہیم جانتے ہیں کہ صاحب تنزیہ کا یہ جواب حقیقت میں ہمارے مقدمہ نمبر ۲ پر
اعتراض ہے کیونکہ مقدمہ مذکور کا خلاصہ یہی تھا کہ صدور قبایح عن غرض الواجب نقصان

محال ہے اور قدرت علی القبائح مسلم اہل حق اور موجب کمال ہے اور اسکی تائید میں
شرح مطالع کی عبارت پیش کی تھی جس میں جملہ فهو قادر علی القبیح الا انه لم
یصدر عنه الا صریح موجود ہے اور جملہ مقدمات کے بعد باب اول میں جو ہم نے
عبارات علماء اپنے موافق بیان کی ہیں اُن میں مسایرہ اور مسامرہ اور تحریر و تقریر و شرح
مواقف و شرح مقاصد وغیرہ کی عبارات میں افعال قبیحہ کو بایں مقدور و غیر صادر کہا ہے
بلکہ چند عبارتوں میں اس کی تصریح بھی موجود ہے کہ یہی قول الیق اور ادخل فی التنزیہ
ہے۔ باب اول کو ملاحظہ فرمائیے اور مولف موصوف جواب مذکور میں یہ فرماتے ہیں
کہ افعال قبیحہ اور امور ردیہ کا صدور و امکان دونوں محال ہیں۔ سو صاحب تنزیہیہ
نے ہماری عبارات منقولہ کا کچھ جواب دیا اور نہ کوئی نقل اپنے مفید مدعا بیان کی
بلکہ اپنے قرار داد کے خلاف اپنے خیالات و استنباطات پر قناعت کر کے دو امر ہمارے
مقابلہ میں بیان کیئے۔ اول تو بطور الزام یہ فرمایا کہ اس صورت میں جہل و عجز کی نسبت
بھی یہی کہنا ہوگا کہ مثل افعال قبیحہ یہ دونوں بھی مقدور باری اور ممتنع الصدور ہیں
حالانکہ جہل و عجز صفت ردیہ کا امتناع ذاتی مسلم اور بدیہی ہے سو اسکا جواب بر بنائے
انصاف و حسب قرار داد مؤلف موصوف تو ہماری طرف سے وہی نصوص علما
ہیں جن کی طرف ابھی اشارہ کر آیا ہوں اور اگر ہماری مخالفت میں مؤلف تنزیہیہ
اپنے خیالی الزام اور عقلی استنباط کے روبرو تمام علماء معتبرین کے قول کو مردود و
باطل فرمانے کی جرأت فرماویں تو پھر اسکا کیا جواب کہ جو امر ان کے نزدیک ایسا مسلم
تھا کہ اُسکی پابندی کی سب کو ہدایت کی گئی تھی۔ خود اُس کی پابندی کیوں نہ فرمائی
اور ایسے جلد اسکو کیوں بھلا دیا۔ علاوہ ازیں مؤلف کے اس الزام خیالی سے بنظر
فہم و انصاف عبارات علماء پر حقیقت میں کوئی خلجان و شبہ عاید نہیں ہوتا چنانچہ
ہم عرض کرینگے ہاں ناظران فہیم کو انشاء اللہ اس قسم کے امور ملاحظہ کرنے کے
بعد یہ امر محقق ہو جائیگا کہ مدعیان معقول کی سنت آبائی ہے کہ جوش علم میں اگر
مطلق الغنانی کی سوجھتی ہے اور کسی کی پابندی کا مطلق خیال نہیں ہوتا پھر ہوجہ

اور اُنکو بھی دائرہ سنت سے خارج کر کے مردود بنایا جاتا ہے انھیں تکفیر و تضلیل
کی جاتی ہے بعینہ یہی سلوک ان حضرات کی طرف سے مولانا محمد اسمٰعیل صاحب رح
شہید کے ساتھ ہوا ہے بالجملہ جب ہم نے اپنی بات کو علمائے معتبرین کے اقوال
کے ذریعہ سے پورا ثبوت کو پہنچا دیا تو بنظر انصاف و حسب تسلیم مؤلف اب ہمکو
کسی جواب کی ضرورت نہ تھی مگر مزید اطمینان و وثوق کے لئے بطریق الزام تو ہماری
طرف سے یہ جواب ہے کہ جملہ امور قبیحہ کو ذات واجب تعالیٰ سے جیسا ممتنع الصدور و
مستحیل الوقوع کہتے ہیں۔ اگر ایسا ہی حسب بیان صاحب تنزیہیہ ان جملہ امور کو ممتنع
بالذات اور غیر مقدور باری بھی مانا جائے اور اُس کے اثبات کے لئے جہل و عجز
کی مثال پیش کی جائے تو یقیناً یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ تعذیب مطیع اور مغفرت
مشرکین و عدم ارسال رسل اور عدم انزال کتب وغیرہ فقط ممتنع الصدور ہی نہ ہونگے
بلکہ ممتنع اور غیر مقدور بھی کہلاویں گے۔ حالانکہ یہ امر اول تو مذہب اہل سنت کی صریح
مخالف ہے۔ دوسرے صاحب تنزیہیہ نے اپنے رسالہ میں صراحۃً تعذیب مطیع
اور مغفرت مشرکین کو ممتنع بالغیر مانا ہے اور سب پر روشن ہے کہ ممتنع بالغیر ممتنع الوقوع
ہونے کے ساتھ ہی فی حد ذاتہ ممکن و مقدور رہتا ہے تو جب صاحب تنزیہیہ کے
ارشاد کے موافق بھی یہ امر محقق ہوگیا کہ مغفرت مشرک وغیرہ باوجود مستحیل الوقوع ہونے
کے فی نفسہ مقدور و ممکن ہے تو ان کے ارشاد کے موافق یہ قصہ بعینہ ایسا ہوگا کہ کوئی
کہے کہ جہل و عجز وغیرہ صفات ردیہ تو محال ہیں مگر ان کا امکان محال نہیں اور مؤلف
موصوف کو یہ الزام فقط اشیاء مذکورہ ہی میں کہنا نہ ہوگا بلکہ جملہ ممتنعات وغیرہ میں یہی
خرابی اٹھانی پڑیگی کما لا یخفی اور جب مولوی صاحب ممدوح بتوفیق الٰہی اس الزام سے
نجات کی کوئی صورت نکال لیں گے اُس وقت انشاء اللہ وہ خود ہمکو بھی الزام مذکور
سے بری الذمہ سمجھ جائیں گے ورنہ اپنی برأت کی صورت ہم عرض کرینگے۔ اور
جواب تحقیقی منظور ہے تو سنئے جملہ عقلا کے نزدیک مسلم ہے کہ ضدین کا حال مقدوریۃ
و عدم مقدوریۃ میں یکساں ہونا ضروری ہے مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں والقدرة

علی الشیء قدرة علی ضده انتہی اور یہ بھی مسلم ہے کہ صفات حقیقیہ قدرت
قدیم سے خارج اور صفات فعلیہ در جملہ افعال بوجہ تعلق مقدور و اختیاری ہیں چنانچہ مقدمہ
کتاب میں بالتفصیل معروض ہو چکا ہے تو اب ہر فہیم بالبداہۃ سمجھ جائیگا کہ علم و قدرت
بر جملہ اوصاف حقیقیہ ذاتیہ ہونے کے جب مقدور نہ ہوئی تو ان کے اضداد یعنے
جہل و عجز بھی مقدمہ اولیٰ کے موافق مقدور و ممکن نہیں ہو سکتی اور مغفرت مشرک و تعذیب
مطیع اور صدق و کذب متنازع فیہ چونکہ صفات ذاتیہ سے خارج اور افعال میں داخل
ہیں تو مقدمہ ثانیہ کے مطابق ان جملہ امور اور ان کے اضداد کو ممکن و مقدور باری ماننا
پڑے گا جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ مؤلف موصوف کا جواب مذکور میں جہل و عجز کو کذب کے
لئے مقیس علیہ بنانا درست نہیں اور ایک کے امتناع ذاتی سے دوسرے کو
ممتنع بالذات بنانا باطل ہے بلکہ ہر فہیم پر ظاہر ہو جائیگا کہ حق یہی ہے کہ صفات حقیقیہ
کے اضداد کو ممتنع بالذات اور صفات فعلیہ اور اوصاف اضافیہ کے اضداد
کو مقدور فی نفسہ اور ممکن بالذات کہا جائے مؤلف موصوف کا باوجود دعوی وسعت
نظر ایسے امور میں فرق نہ کرنا کیا عرض کروں کہ کس قدر تعجب خیز امر ہے۔ اس جواب
الزامی کے بعد مؤلف نے جو امکان کذب کے بطلان پر قضیہ مسلمہ امکان المحال محال
کو پیش کیا ہے۔ اہل انصاف کے نزدیک اس قابل نہیں معلوم ہوتا کہ اس کو جواب
میں خامہ فرسائی ضروری ہو اول تو قابل استفسار یہی امر ہے کہ مؤلف محقق نے قضیہ
مذکورہ میں لفظ محال سے کونسا محال مراد لیا ہے اگر محال ذاتی مراد ہے تو ہم کو کیا دقت
پیش آ سکتی ہے ہم تو کذب کو محال بالغیر کہتے ہیں اور استدلال مرقوم سے یہ نکلا
کہ محال بالذات کا امکان محال ہے اول کذب متنازع فیہ کا استحالہ ذاتی ثابت فرمایئے
پھر کہیں قضیہ مذکورہ کو اس پر منطبق کیجئے۔ مگر سب جانتے ہیں کہ امتناع ذاتی کے ثبوت
کے بعد نہ کوئی عاقل اعتراض مذکورہ تنزیہیہ پیش کر سکتا ہے اور نہ مقدمہ مذکورہ کو
جواب میں بیان کرنے کی حاجت اور اگر لفظ محال قضیہ مذکورہ میں محال بالغیر کو بھی
شامل ہے تو بے شک بروئے انصاف مؤلف تنزیہیہ کے اثبات مدعا کے لئے

یہ ایسی دلیل قوی ہے کہ تمام رسالہ میں بھی کوئی ایسی دلیل نہیں مگر اس صورت میں یہی
خرابی عظیم نظر آتی ہے کہ اول تو جملہ اہل عقل کا خلاف لازم آئیگا کیونکہ سارا جہان ممتنع
بالغیر کے لئے ممکن بالذات ہونا ضروری تسلیم کئے ہوئے ہے۔ دوسرے حسب
مسطورہ سابق خلاف علم و اخبار باری تعالیٰ اور عدم ارسال رسل وغیرہ کے امکان ذاتی سے
دست برداری کرنی پڑیگی جو خود مؤلف سلمہ کے نزدیک بھی مسلم ہے۔ بالجملہ یہ ساری
خرابی صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ کے عدم فرق سے ناشی ہوئی ہے جس کو ہم مقدمہ
کتاب میں بالتفصیل عرض کر چکے ہیں۔ اگر تفاوت معلوم ملحوظ نظر ہوتا تو مؤلف موصوف
صدق و کذب کو علم و جہل و قدرت و عجز پر ہرگز قیاس نہ فرماتے اور ماہران معقول بھی
ہرگز اس کی تصدیق نہ کرتے۔ اہل حق کے نزدیک تو جملہ افعال خیر ہوں یا شر حسن ہوں
یا قبیح فی نفسہا مقدور جناب باری ہیں البتہ چند افعال کہ جنکا تحقق تغیر فی الذات پر
موقوف اور اسکو مقتضی ہے مثل حرکت و انتقال و اکل و شرب وغیرہ وہ اس عموم
سے مستثنی ہیں اور خلاف عدل و خلاف صدق ہرگز تغیر ذات کو مقتضی نہیں تو ضرور
عموم مذکور میں داخل مان کر مقدور باری کہنا پڑیگا اور بوجہ عروض امتناع ممتنع بالغیر اور
ممتنع الصدور سمجھے جائیں گے وہو المطلوب چنانچہ مقدمہ کتاب میں یہ جملہ امور تفصیل
کے ساتھ مدلل معروض ہو چکے ہیں۔ جب اس سے فراغت پائی تو اب یہ عرض ہے کہ
جس قدر دلائل نقلیہ ہم نے باب اول میں بیان کئے ہیں۔ ان میں سے کسی عبارت
پر ان صاحبوں نے جرح قدح نہیں کیا فقط ایک عبارت شرح مواقف پر جو کہ
سید سند نے بحث عقاب میں بیان فرمائی ہے ہر دو مؤلف نے اپنی اپنی فہم
کے مطابق اس کے جواب دیئے ہیں۔ فرق ہے تو یہی ہے کہ مؤلف اول نے عبارت
مذکورہ سے ہمارے استدلال کرنے کو تین طرح سے رد فرمایا ہے اور مؤلف ثانی نے
فقط عبارت سید سند کی تقلید کر کے ہمارے استدلال سے پیچھا چھڑایا ہے۔ سو اول
اس عبارت کو بتلاتا ہوں۔ اس کے بعد جملہ امور مع جوابات ذکر کرونگا عبارت تو وہی
ہے جس میں سید صاحب نے اہل سنت کی دلیل پر سے اعتراض اٹھانے کے لئے

کذب اور خلف کو مقدور و ممکن فرمایا ہے وہو ہذا الا ان قول استحالتہ ممنوعۃ کیف
وہما من الممکنات التی تشملہا قدرتہ تعالی چنانچہ یہ عبارت بجنسہا
باب اول میں موجود ہے اور عبارت مذکورہ سے بالتصریح خلف و کذب کی مقدوریت
و امکان ظاہر ہوتا ہے اب سنئے اس کے جواب میں اول تو مولف اول یہ فرماتے
ہیں کہ یہ جواب سید سند نے اہل سنت کے مذہب کے موافق نہیں دیا بلکہ الزاماً
معتزلہ کے مذہب کے موافق جواب دیا ہے چنانچہ اُن کی عبارت بعینہ یہ ہے قولہ
بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سید صاحب نے یہ الزامی جواب دیا ہے چونکہ بعض معتزلہ
کذب باری کو ممکن کہتے ہیں اور قدرت کے تحت میں داخل کرتے ہیں اسلئے معتزلہ
کے جواب میں ایسا کہا گیا انتہٰی مگر بروے انصاف اس جواب کو الزامی قرار دینا ظاہراً
اور حقیقۃً دونوں طرح غلط ہے ظاہر کے موافق غلط ہونے کی تو یہی وجہ ہے کہ سید
صاحب کی عبارت میں کوئی لفظ ایسا نہیں کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ سید صاحب
اپنے مذہب کے خلاف جواب دے رہے ہیں بلکہ صاحب ذوق سلیم اسلوب کلام سے
بالبداہتہ سمجھتا ہے کہ سید صاحب جو کچھ اہل سنت کی طرف سے جواب دے رہے ہیں
وہ ان کے مذہب کے مطابق بیان فرما رہے ہیں علاوہ ازیں اصل یہی ہے کہ جو
کلام متکلم سے صادر ہوتی ہے تاوقتیکہ کوئی قرینہ صارفہ نہ ہو مقصد و مسلم متکلم سمجھی جاتی
ہے اسلئے مولف تنزیہ کا یہ احتمال کہ یہ جواب سید صاحب کی طرف سے الزامی ہے
بلا دلالت قرینہ معتبرہ بروے انصاف معتبر نہ ہوگا ہاں آگے چل کر جو مولف موصوف
نے ایک دو قرینہ اپنے مفید مدعا تحریر فرمایا ہے وہاں ہم بھی ظاہر کر دینگے کہ وہ مولف
موصوف کا توہم بے اصل ہے۔ اب حقیقۃ الامر کو ملاحظہ فرمائیے کہ سید صاحب کی
غرض اس موقع میں یہ ہے کہ اہل سنت نے جو استدلال معتزلہ کا جواب دیا تھا اس پر
امکان خلف و کذب کا شبہ کسی کو پیدا ہو سکتا تھا اس لیے سید صاحب اُس کا ازالہ
اس طرح فرماتے ہیں کہ کذب و خلف کا استحالہ ہی مسلم نہیں بلکہ یہ دونوں امر داخل
ممکنات ہیں تو اب ان کے امکان سے اہل سنت پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا سو

اب جواب مذکور کو الزامی کہنا بشرط فہم سید صاحب کے مدعا کے خلاف معلوم ہوتا
ہے اول تو سید صاحب کی عبارت سے فقط اتنا ظاہر ہوتا ہے کہ اس اعتراض ممکن
الوقوع کا یہ جواب ہو سکتا ہے۔ اعتراض مذکور کوئی پیش کرے اعتراض مذکور کی وجہ
خصوصیت معتزلہ کے ساتھ کوئی نہیں معلوم ہوتی تو اب اسکے کیا معنے کہ معترض خواہ
کوئی ہو مگر خاص معتزلہ کو الزاماً جواب دیا جاتا ہے علاوہ ازیں حسب ارشاد صاحب
تنزیہ معتزلہ میں سے امکان کذب کا قایل فقط ایک طائفہ مزداریہ ہوا ہے اور مسئلہ
مذکورہ عقاب میں جمیع معتزلہ سے نزاع ہے مواقف و شرح مواقف کو ملاحظہ فرمائیے
اس بحث کی ابتدا میں فرماتے ہیں اوجب جمیع المعتزلۃ والخوارج عقاب
صاحب الکبیرۃ پھر تماشا ہے کہ نزاع تو جمیع معتزلہ و خوارج سے ہو اور جواب
الزامی سے فقط مزداریہ کی گوشمالی کی جاتی ہے اور اگر ان جملہ امور سے قطع نظر کیجے
اور موافق حکم صاحب تنزیہ جواب الزامی ہی مان لیا جاوے تو پھر اسکا کیا جواب کہ اہل
عقل و علم کے نزدیک جواب الزامی سے گو خصم ساکت ہو جائے مگر ثبوت مدعا فی
نفس الامر کے لئے مفید نہیں ہوتا تو اول تو جواب مذکور جملہ مخالفین کے لئے الزامی
بن ہی نہیں سکتا اور اگر مولف موصوف کی خاطر سے فقط مزداریہ کے الزام پر
قناعت کی جائے تو پھر سید صاحب پر یہ اعتراض ہوگا کہ گو مخالف کے مذہب کے
موافق آپ کے قول پر اعتراض نہ ہو سکے مگر آپ کے مسلک کے موافق تو آپکا قول
محال و باطل ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ دوانی و فاضل چلپی نے سید صاحب کے کلام
کے یہی معنے سمجھے ہیں کہ سید صاحب جو کچھ فرما رہے ہیں مذہب اہل سنت کے موافق
سمجھ کر فرما رہے ہیں۔ تو اب سیدھی بات کو ایسے محل پر حمل کرنا کہ جو قرائن و دلایل
و اقوال سلف کے مخالف ہو اور پھر اسکو ظاہر سمجھنا کیا عرض کروں مدعیان معقول
ہی کا حصہ ہے اسکے بعد مولف تنزیہ اپنے دعوے کی تائید میں جواب مذکور کے
الزامی ہونے کے ثبوت میں دو قرینے پیش فرماتے ہیں قولہ اور اس کی تائید
سید صاحب کے اس قول سے ہوتی ہے جو انہوں نے فرقہ مزداریہ کے بیان

میں لکھا ہے وہو ہذا المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار وهو
تلميذ بشر اخذ العلم عنه وتزهد حتى سمى راهب المعتزلة قال الله قادر
على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قال
علوا كبيرا انتهى۔ **اقول وبه نستعين** مؤلف جلمہ کا مطلب اس عبارت
کے پیش فرمانے سے یہ ہے کہ سید صاحب نے خود شرح مواقف میں دوسرے
موقع میں جو فرقہ مزداریہ کا حال بیان فرمایا ہے اُس میں صاف موجود ہے کہ کذب
وظلم کا مقدور باری کہنا مزداریہ کا مذہب ہے اور خود سید صاحب اس عقیدہ فاسدہ
سے سخت بیزاری وتحاشی ظاہر فرماتے ہیں تو اب ظاہر ہو گیا کہ کلام سابقہ متنازع
فیہا میں جو کذب وخلف کے بارہ میں سید صاحب نے وہما من الممکنات
فرمایا ہے وہ سید صاحب کا مذہب کسی طرح نہیں ہو سکتا ورنہ سید صاحب کے
ہر دو قول متعارض ہو جائیں گے تو اب بوجہ ہوا سکو مزداریہ کا مذہب کہنا ضروری ہے
اور جواب مذکور کا مبنی مزداریہ کے قول کو قرار دیئے بغیر کلام درست نہیں ہو سکتی لیکن
اصغر سابق میں جو عرض کر آیا ہے اسکے ملاحظہ کے بعد مؤلف موصوف کا یہ استدلال
خیال خام سے زیادہ ہرگز وقعت نہیں رکھتا اول تو مقدمہ ثانیہ میں بذریعہ اقوال علماء
اعلام ہم یہ ثابت کر آئے ہیں کہ قدرت کے دو معنے ہیں اول بمعنے صفت قدریہ جو
جملہ ممکنات ذاتیہ کو اگرچہ ممتنع بالغیر ہی کیوں نہ ہوں شامل ہے دوسرے بمعنے تقدیر
جسکا ارادہ اور حکمت کے موافق ہونا ضرور ہے اور ممتنعات غیر یہ باوجود امکان ذاتی
کے اُس سے خارج ہیں تو اب ہم مؤلف موصوف سے پوچھتے ہیں کہ آپکی عبارت
منقولہ میں جو لفظ قادر موجود ہے اُس میں کونسی قدرت مراد ہے اگر قدرت بمعنے
اقدول یعنے بالمعنی الاعم مراد ہے تو اُس کی دلیل کیا ہے مگر دلیل خدا کے لئے ایسی
ہو جو خصم پر حجت ہو سکے اور جانب مخالف کا احتمال باقی نہ چھوڑے یہ نہو کہ دو چار
یا دس بیس مثالوں سے کام نکالا جائے یا اپنی عادت کے موافق یہاں بھی کسی طرح
کھینچ تان کر مراد به القدرة الكامل یا کثرت استعمال سے مطلب براری کی فکر

کیجائے اور ہماری التماس کی تسلیم سے انکار ہے تو کر دیکھئے۔ انشاء اللہ آپ کو کسی طرح یہ امر
مفید نہ ہوگا اور اگر بالمعنی الثانی یعنی بالمعنے الاخص مراد ہے۔ تو ہمارے مدعا کے سراسر
موافق ہے کیونکہ اب عبارت مذکورہ کا یہ مطلب ہوگا کہ مزداریہ کے نزدیک کذب
وظلم مذکور مقدور بمعنے مراد باری اور قابل قضاء ومشیت واجب تعالیٰ ہیں حتےٰ کہ
صدور کذب وظلم عن ذات الواجب کو کوئی امر مانع نہیں اور یہ امر اہل حق کے نزدیک
صریح باطل اور ازروئے استحال کے تنزہ کے سراسر مخالف ہے بالجملہ مقدمہ ثانیہ مذکورہ
سے جب یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ قدرت دو معنوں میں مستعمل ہے تو اب تاوقتیکہ
مؤلف تنزیہ یہ امر ثابت نہ فرمائیں گے کہ اُن کی عبارت منقولہ میں قدرت بالمعنے
الاول مراد ہے اور دوسرے احتمال کی گنجایش نہیں اُس وقت تک حسب قاعدہ
مسلمہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اُن کا استدلال قابل سماعت
نہ ہوگا اور جب اُس تقریر کو ملاحظہ کیا جائے جسکو ہم بطور تمہید شروع باب اول میں
لکھ چکے ہیں۔ تو انشاء اللہ ہر ذی انصاف فرقہ مزداریہ کا مدعا سمجھ سکتا ہے۔ اور
بیان سکتا ہے کہ مؤلف تنزیہ نے اول مزداریہ کی مراد سمجھنے میں دھوکا کھایا پھر
اس کی وجہ سے مولانا شہید اور اُن کے موافقین بلکہ جملہ سلف صالحین کو مزداری بنا کر
بنا فاسد علے الفاسد کا پورا تماشا دکھایا تمہید مذکور کے ضمن میں ہم یہ بات ثابت کر چکے
ہیں کہ کذب وظلم افعال قبیحہ کے صدور میں تین رائے ہیں۔ ایک فرقہ ممتنع کہتا ہے
دوسرا طائفہ ذاتاً اور تحققاً ہر دو طرح ممکن سمجھتا ہے اور تیسرا گروہ ممکن ممتنع الصدور فرماتا
ہے۔ مؤلف تنزیہ کو بوجہ اشتیاق اثبات مدعا فقط دو احتمال تک ہی رسائی ہوئی
جس کی وجہ سے مذہب نظامیہ اختیار کر کے جملہ اہل حق کو بلا تردد مزداریہ بنا دیا۔ علاوہ
ازیں صاحب فہم سلیم عبارت مذکورہ میں جملہ ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما کو دیکھ کر
خوب سمجھ سکتا ہے کہ مزداریہ خذلہم اللہ کے نزدیک امور قبیحہ کے صادر عن الواجب
ہونے کو بھی کوئی امر مانع نہیں یعنی یہ قباحت نہ ممتنع بالذات ہیں نہ ممتنع بالغیر اور اسپر
سید صاحب انکار اور اسی کو تنزیہ باری کی مخالف سمجھتے ہیں اور ہماری التماس کے

قبول فرمائے میں اب بھی کوئی خیال مانع ہو تو اتنا ہی بتلا دیجیے کہ جب مزداریہ کا مذہب
حسب بیان صاحب تنزیہ یہ ٹھہرا کہ وہ افعال قبیحہ کو ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر کہتے
ہیں اور اہل سنت اور مزداریہ کے مذہب میں مخالفت بھی ضرور تسلیم کی جائے تو اب
اسکا کیا جواب ہوگا کہ سید صاحب اس موقع میں آ مزداریہ کے مذہب کو نقل فرما کر تعالی
اللہ عما قالہ علوا کبیرا فرما رہے ہیں اور دیگر مواقع میں افعال قبیحہ کو بالنسبۃ
الی قدرت الواجب ممکن بالذات اور ممتنع الصدور قرار دے رہے ہیں۔ چنانچہ یہ
عبارتیں شرح مواقف کی باب اول میں مذکور ہو چکی ہیں۔ نہ فرقہ نظامیہ کے ذکر میں فرماتے
ہیں وتوھموا ان تنزیھہ تعالی من الشرور والقبائح لایکون الا بسلب
قدرتہ علیہا فہم فی ذلک کمن ھرب من المطر الی المیزاب دوسرے
موقع میں فرماتے ہیں فغایتہ عدم الفعل لوجود الصارف عنہ وھو
القبح وذلک لاینفی المقدرۃ علیہ اسکے سوا اور بھی چند عبارتیں شرح مواقف
کی گذر چکی ہیں۔ جن سے ثابت ہوتا ہے کہ شرور وقبائح اہل سنت کے نزدیک ممکن
بالذات اور مقدور باری ہیں۔ البتہ بوجوہ دیگر ممتنع التحقق والصدور ہو رہے ہیں حاصل کلام
یہ مذہب بعینہ وہی ہے جو مولف تنزیہ اپنے زور طبع سے مزداریہ کا مطلب فرما
رہے ہیں تو اب یا تو یہ فرمائیے کہ مسلک اہل سنت و فرقہ مزداریہ میں اتحاد ہے یا سید
صاحب کی ان عبارت مرقومہ صاحب تنزیہ اور عبارات سبینا احقر میں تعارض ہو لیکن
وہ اتحاد اور یہ تعارض وعناد دونوں اہل عقل کے نزدیک بدیہی البطلان ہیں اسکے سوا
تہذیب طالع اور مغفرت مشرکین میں یہی خدشہ موجود ہے اگر اہل سنت کے نزدیک
انکو مقدور باری کہئے تو شرور وقبائح کی مقدوریت تسلیم کرنی پڑتی ہے جس کی وجہ سے
کذب وظلم بالمعنی المعلوم کو بھی فی نفسہ مقدور و ممکن کہنا ہوگا۔ جسکو صاحب تنزیہ مزداریہ
کا مسلک سمجھے بیٹھے ہیں اور ان امور کو اگر مقدور باری نہ مانئے تو اول تو مذہب اہل سنت
کے خلاف دوسرے خود مولف تنزیہ کے قول کے معارض الغرض بنظر انصاف
ہو تو ہر طرح یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ شرور مذکورہ عند اہل الحق مقدور اور ممتنع بالغیر

ہیں اور مزداریہ کے نزدیک ایسے ممکن ہیں کہ ان کے صدور کو کوئی غیر بھی مانع نہیں
یعنی ممتنع بالغیر بھی نہیں اور اس صورت میں انشاء اللہ کوئی خلجان نہیں ہو سکتا۔ جملہ
اقوال بلا تعارض اپنے موقع پر واجب التسلیم رہتے ہیں کاش مولف تنزیہ اس مختصر
سی بات کو سمجھ جاتے تو سلف صالحین کو ہرگز ہرگز مزداری نہ بناتے اور نہ اس عبارت
کو سید صاحب کے جواب کے الزامی بنانے کی تائید میں نقل فرماتے اسکے بعد دوسرا
قرینہ جو مولف موصوف نے سید صاحب کے کلام سے اپنی تائید میں نقل فرمایا ہے
یہ ہے **قولہ** اسی طرح سید صاحب کے اس قول سے بھی میری مدعا کی تائید ہوتی ہے
جو انھوں نے کتب منطقیہ میں لکھا ہے وہ قول یہ ہے فلا یرد انہ یخبر اللہ تعالی
والرسول لایحتمل الکذب یہاں سے بھی صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سید صاحب کے
نزدیک باری تعالی کی کلام میں کذب کا امکان نہیں اس شرح مواقف کا جواب
مذکور بالعضو والزام پر محمول کیا جائے گا الی آخرہ **اقول** اہل فہم تو انشاء اللہ اول
نظر میں سمجھ لیں گے کہ یہ تائید کیسی لغو اور بیہودہ ہے بلکہ خود مولف کے مدعا کے
صریح مخالف ہے اسی واسطے اسکے جواب میں خامہ فرسائی کرنے سے بھی ہم کو تو
اہل فہم کے حجاب معلوم ہوتا ہے لیکن جب یہ دیکھتے ہیں کہ مولف تنزیہ اور ان
کے رسالہ کی خوبی تحقیق وعمدگی تدقیق صحت معانی و رستگاری مبانی اعتقاد صحیح و دلایل
و حقیت مقاصد کی ستائش و توصیف میں حقیقت شناسان معقول و بحث و رموز
دانایان ادب و حیثیت تقریظا و تحریرا اس کثرت کے ساتھ سرگرم ہو رہے ہیں کہ
مولف تنزیہ اور کسی قسم کا صلہ تو کیا دے سکتے ہیں اگر بمقتضائے ایمانی صلہ
زمرۂ حضرت سرور کائنات علیہ الصلوۃ والتسلیمات بھی دینا چاہیں تو ہر چند بظاہر
بے حقیقت و قلیل المؤنت ہے مگر ہندی مثل کے موافق وہ صلہ بھی مولف سے پورا
ہونا دشوار بلکہ سے خالی نہیں اسلیئے اول تو یہ عرض ہے کہ احقر تحریر مقدمات اور تقریر
منشاء نزاع میں یہ امر مدلل عرض کر چکا ہے کہ کسی عبارت میں بہ نسبت کذب مذکور فقط
لفظ ممتنع یا محال یا غیر ممکن یا غیر مقدور دیکھ کر اپنے اثبات مدعا کی امید نہ رکھیں بلکہ

کسی تصریح یا دلیل قابل تسلیم سے یہ بھی ثابت کرنا ضرور ہوگا کہ امتناع و استحالہ سے
امتناع ذاتی مراد ہے نہ بالغیر سو جب ممتنع اور محال اور غیر مقدور وغیرہ الفاظ کا یہ
حال ہے تو اب فقط لفظ لا یحتمل سے جو میر صاحب کی کلام میں موجود ہے امتناع
ذاتی سمجھ لینا انہیں کا کام معلوم ہوتا ہے کہ جنکو حق و باطل میں تمیز اور خطا و صواب سے
کچھ بحث نہو یہ حضرت مولنا شہید رحمہ اللہ علیہ کی کرامت یا ماہران معقول کی خوبی
لیاقت ہے کہ میر قطبی کے سیدھے سے جملہ کی ایسی مٹی خراب کی جاتی ہے کہ اہل
فہم کا اول تو ایسے معنے سنکر ماتم کرنے لگے تو عجب نہیں سو اب مؤلف تنزیہہ
اور ان کے معتقدین کو لازم ہے کہ کسی دلیل قابل قبول سے یہ بیان فرمائیں کہ عبارت
منقولہ میں لفظ لا یحتمل سے امتناع ذاتی مراد ہے اور یہ بھی ارشاد ہو کہ حضرت انبیاء
کرام کی معصومیت میں اہل سنت کے نزدیک احق بالقبول کیا امر ہے امور قبیحہ
ان کی نسبت مقدورات اور ممکنات ذاتیہ میں محسوب ہوتے ہیں۔ یا ممتنعات
ذاتیہ میں سے کہ ان کو قدرت قدیمہ سے بھی خارج کیا جاوے گا سمجھ کر جواب عنایت
ہو اہل فہم تو اب بھی حقیقۃ الحال کو بخوبی سمجھتے ہیں مگر مؤلف موصوف جب امور
مذکورہ کی تفصیل فرماویں گے۔ اس وقت انشاء اللہ ہر کوئی صراحتہ تائید مذکور کی خوبی
سمجھ جاویگا اور مؤلف ممدوح نے جو شروع رسالہ میں عبارات مفسرین اپنے اثبات
مدعا کے لئے نقل فرمائی ہیں سو وہاں تفسیر حقانی کی عبارت میں جملہ والغیر و ان
دلت الدلائل علی صدقہ فکذبہ ممکن اذا لم ینظر الیہا اور تفسیر
ابو سعود کی عبارت میں جملہ والکذب محال علیہ سبحانہ دون غیرہ
یہی منقول ہے جس سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری کے سوا کذب اور
کہیں ممتنع نہیں ہے تو اب بروئے انصاف مؤلف تنزیہہ کو چاہئے کہ اپنی عبارات
منقولہ میں رفع تعارض کی صورت نکالیں کیونکہ ہر دو تفسیر کی عبارت کا تو یہ مدعا تھا کہ
امتناع کذب فقط بنسبت الی ذات الباری ہے اور کہیں یہ امتناع متحقق نہیں اور
میر کی عبارت کا حسب زعم مؤلف تنزیہہ یہ مدعا ہوا کہ خبر جناب باری اور خبر رسول

دونوں میں کذب ممتنع بالذات ہے اور یہ صریح تعارض ہے اور ہم سے پوچھئے تو شرط
فہم مؤلف تنزیہہ جو اکابر علماء کو مزوار بتاتے تھے اب من حیث لا یحتسب اپنے قرار
دادہ کے موافق مزوار ہونے کے لئے کمر بستہ ہو رہے ہیں کیونکہ یہ بات تو عبارت میر
سے خوب ان کی سمجھ میں آگئی کہ کلام الٰہی اور کلام رسول دونوں میں کذب کا امتناع
یکساں ہے اب اس قدر تحقیق باقی ہے کہ کلام رسول میں کذب کا امتناع بالذات
ہے یا بالغیر سو مؤلف مذکور جب تدبر کے ساتھ اقوال علماء کو دیکھیں گے تو کیا عجب ہے
کہ کذب مذکور کا ممتنع بالغیر ہونا احق بالقبول سمجھا جاوے جس پر مزوار بننے کا فتوے لگا
چکے ہیں ملا علی قاری وغیرہ نے تحریر فرمایا ہے۔ وقال بعضهم العصمة فضل
من الله ولطفه ولكن على وجه يبقى اختيارهم بعد العصمة فى الاقدام
على الطاعة والامتناع عن المعصية واليه مال الشيخ ابو منصور
الماتريدي حيث قال العصمة لا تزيل المحنة اى الابتلاء والامتحان
يعنى لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هى لطف من الله
تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً
للابتلاء والاختيار على هذا القياس شرح مواقف میں موجود ہے وایضاً
فالاجماع منعقد على انهم اى الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون
به ولو كان الذنب ممتنعاً عنه لما كان والامر كذلك اذ لا تكليف بترك
الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت انفاً انتهى آگے چلکر فرماتے ہیں فلا
يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر انتہی اور یہ تو انشاء اللہ کسی کا
مذہب نہو گا کہ صدور معصیت عن الانبیاء واجب تعالیٰ کی قدرت سے بھی خارج
مانا جاوے جس پر امتناع ذاتی کا سمجھنا متفرع ہے بہر حال مؤلف موصوف نے
گو عبارت مذکور کو بلا تدبر اپنی تائید میں نقل کیا مگر حسن اتفاق سے اکثر خلاف و نزاع
تو اسکی وجہ سے رفع ہو گیا اب فقط یہ امر قابل استفسار ہے کہ کذب فی کلام الرسل کی
نسبت مؤلف نے چونکہ کوئی تصریح نہیں فرمائی اس لئے ان سے اس تصریح کی طلب ہے

اگر کذب مذکور ممتنع بالغیر ہے تو مرحبا بالوفاق اور اگر اُسکی امتناع ذاتی کے قائل
ہیں تو دلیل مثبت مدعا ارشاد ہو اس کے بعد انشاء اللہ ہم بالتفصیل اس مرحلہ کو طے
کرنے کا قصد کرینگے پھر تماشا ہے کہ مولف تنزیہ ایسے قرائن واہیہ کو نقل کر کے فرماتے
ہیں قولہ سید صاحب کے اسی الزامی قول سے مدعیان امکان کذب باریتعالی نے
دھوکہ کھایا ہے۔ افسوس اگر ان صاحبوں کی نظر وسیع ہوتی تو اس دھوکے میں نہ پڑتے
انتہی۔ مقام حیرت ہے کہ مولف موصوف نے ایک عبارت شرح مواقف کی اور
دوسری عبارت میر کی اپنی تائید کے لئے نقل فرمائی اور ہر دو عبارت کے فہم مطلب
میں صریح غلطی کھائی کما مر مفصلاً پھر اسپر کیسے فخر اور مباہات کے ساتھ متبعین سنت
کے اوپر عدم وسعت نظر کا الزام لگایا جاتا ہے مگر ایسے بے اصل الزام سے کیا کام
چلتا ہے اہل علم سے پوچھئے کہ وہ مولف مذکور کے اس کلام کو دیکھ کر یہی فرماویں گے
کہ اگر وسعت نظر کے یہی معنے ہیں کہ سیدھے مختصر مشہور جملوں کے مطلب سمجھنے کی
بھی یہ کیفیت ہے تو نعوذ باللہ من ذالک بروئے انصاف کسی عبارت مشہور کا
محفوظ رہنا ایسا بیجا نہیں جیسا باوجود شب و روز پیش نظر ہونے کے اُس کا مطلب
غلط سمجھنا حیرت خیز اور پھر اسپر طعن و تشنیع کی ساتھ پیش آنا خلاف انصاف و حیا
ہے یہی انصاف ہے تو کل کو بھی ماہران معقول حسب استدلال عبارات رسائل
منطقیہ و نحو والسماء فوقنا والارض تحتنا کو دیکھ کر تحتیہ سماء اور فوقیت ارض کو بھی ضرور
ممتنع بالذات اور قدرت واجب تعالی سے خارج ہونے کا فتوے دینگے اور جملہ
اہل علم پر عدم وسعت نظر کا الزام لگانے کو تیار ہونگے یا للعجب لضیعۃ الادب
خیر مولف اول نے جو عبارت شرح مواقف کو جواب الزامی پر محمول فرما کر ہر دو
عبارت مرقومہ سید صاحب سے اس کی تائید کی تھی۔ اسکی کیفیت تو ناظرین با
انصاف کو معلوم ہو گئی اسکے بعد جو مولف نے دوسرا جواب استدلال مذکور کا بیان
کیا ہے وہ عرض کرتا ہوں قولہ ثانیاً بالفرض اگر سید صاحب ہی کا یہ قول ہو تو جمہور
اہل حق کے مقابلہ میں کب لایق قبول اور قابل تمسک ہو سکتا ہے انتہی اقول

غالباً مولف تنزیہ سید صاحب کا لحاظ کر گئے ورنہ فقط یہی نہ فرماتے کہ جمہور اہل
حق کے مقابلہ میں سید صاحب کا قول غیر مقبول ہے بلکہ اپنے قاعدہ کے مطابق
سید صاحب پر بھی ضرور منزوری ہونیکا فتوے لگاتے تاکہ نام بھی بڑا ہوتا اور کام
بھی زیادہ نکلتا۔ خیر مولف موصوف اور ان کے ہم مشرب تو سید صاحب بلکہ جمہور اہل
سنت کی طرف غالباً بزور معقول ایسے ہی خیال ناروا جما دینگے مگر اہل علم کو بعد لحاظ
عبارات منقول الکتب جو باب اول میں احقر عرض کر چکا ہے۔ انشاء اللہ بخوبی معلوم
ہو جاویگا کہ مذہب اہل حق اسباب میں کیا ہے باقی جو عبارات کہ مولف موصوف
نے اپنے اثبات مدعا کے لئے شروع رسالہ میں بیان فرمائی ہیں اُن میں ایک
عبارت بھی مثبت مدعائے مولف نہیں جسکا دل چاہے ملاحظہ کر دیکھے۔ مگر منشاء
نزاع کو خوب سمجھ کر اور جملہ قیود اور شرائط کو محفوظ رکھ کے پھر استدلالات مولف
کو دیکھنا لازم ہے چنانچہ مقدمہ کتاب اور بیان منشاء نزاع کے ذیل میں احقر مفصلاً
عرض کر آیا ہے۔ مولف مذکور کے اکثر استدلالات اسی قسم کے ہیں جیسا کہ
عبارت مذکورہ میر قطبی خبر اللہ تعالی والرسول لا یحتمل الکذب سے امتناع
ذاتی سمجھ لیا ہے اور انشاء اللہ باب ثالث میں ہم بھی تفصیل کے ساتھ ان دلائل
کی حقیقت و انکشاف کر کے دکھلاوینگے امور مذکورہ کے ملاحظہ کے بعد ہر ذی فہم
یقین کر سکتا ہے کہ مولف کا سید صاحب کو جمہور اہل حق کے مخالف سمجھنا خیال خام ہے
بلکہ جمہور اہل حق کذب مبحوث عنہ کو مثل سید صاحب کے ممتنع بالغیر فرماتے ہیں جس کا
جی چاہے باب اول کو ملاحظہ فرمالیوے اسکے بعد عبارت منقولہ شرح مواقف کا
تیسرا جواب مولف اول نے بیان فرمایا قولہ ثالثاً بعض محققین نے سید صاحب
کے قول مذکور کے الزامی ہونے کی طرف خیال نہیں کیا انہوں نے بعد ذکر اسکو
ہے چنانچہ محقق دوانی شرح عقاید جلالی میں کہتے ہیں قلت الکذب نقص والنقص
علیہ تعالی محال فلا یکون من الممکنات ولا یشملہ القدرۃ کما لا یشمل القدرۃ
سایر وجوہ النقص علیہ تعالی کالجہل والعجز و نفی صفات الکمال انتہی اقول

وبہ نستعین مولف ممدوح نے کلام شارح مواقف کے مقابل جو کہ ہماری
مستدل تھی جس قدر جوابات تحریر فرمائے ہیں سب سے عمدہ جواب یہ ہے مگر انصاف
سے دیکھئے تو دونوں رسالوں میں جتنی عبارت ہر دو مولف نے اپنے مثبت مدعا بیان
کی ہیں ان سب میں یہ عبارت منقولہ محقق دوانی جس قدر اُن کو مفید ہے ایسی کوئی
عبارت مثبت مقصود نہیں اسلئے مناسب ہے کہ اُسکی اصل حقیقت ہدیہ ناظرین کیجائے
شرح مواقف اور شرح عقاید جلالی وغیرہ کتب کلامیہ میں مذکور ہے کہ معتزلہ اور خوارج
صاحب کبیرہ وجو بلا توبہ مرجائے اُسپر عذاب کرنا حق تعالیٰ پر واجب اور عفو کو ممتنع بتلاتے
ہیں اور اہل سنت اس وجوب کے منکر ہیں بلکہ عدم وقوع عذاب کے فعلیہ کے قائل
ہیں معتزلہ اور خوارج کا یہ استدلال ہے کہ جب نصوص کثیرہ میں حق تعالیٰ شانہٗ عقاب
صاحب کبیرہ کی خبر دے چکا تو اسکا معذب ہونا واجب ہو گیا ورنہ بصورت عدم عقاب
حق تعالیٰ شانہٗ کے کلام پاک میں کذب اور خلف لازم آئیگا جو کہ محال ہے اہل سنت
اسکے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس استدلال سے غایت ما فی الباب یہ ثابت
ہوتا ہے کہ عدم عقاب یعنی عفو اہل کبائر کے وقوع کی نوبت نہ آئی وجوب عقاب یعنی
امتناع عفو جو کہ دعوے معتزلہ و خوارج تھا اس سے ثابت نہ ہوا جسکا خلاصہ یہ ہوا کہ
غایت ما فی الباب بوجہ اندیشۂ لزوم خلف و کذب یہ تسلیم کیا جائیگا کہ ہر ایک صاحب
کبیرہ معذب ہو اور اسکی مغفرت کی کبھی نوبت نہ آئی مگر فقط تحقق تعذیب اور عدم
تحقق مغفرت سے اول کا وجوب اور ثانی کا امتناع جو کہ مقصود معتزلہ و خوارج تھا ہرگز
ثابت نہیں ہوتا سب جانتے ہیں کہ فعلیت وجوب سے اور عدم امتناع سے عام ہے
ہرگز ان میں تلازم نہیں البتہ اگر فعلیت اور وجوب یا عدم اور امتناع میں باہم مساوات و
تلازم ہوتا تو بیشک یہ استدلال معتزلہ اور خوارج کو مفید ہوتا اور استدلال مذکور اہل سنت کے
مقابلہ میں یہ جواب شرح مقاصد و شرح مواقف وغیرہ کتب کلامیہ میں موجود ہے شارح
مواقف نے اہل سنت کی طرف سے اس جواب کو نقل فرما کر یہ شبہ پیش کیا کہ اس صورت
میں فعلیت خلف و کذب تو بیشک لازم نہ آئیگی مگر ظاہر ہے کہ امکان خلف و کذب کو ضرور ماننا

پڑیگا کیونکہ جب عدم عقاب صاحب کبیرہ کو ممکن مان لیا تو نصوص وعید کا امکان خلف جو اس
پر متفرع ہے واجب التسلیم ہو گا پھر اسکا جواب شارح موصوف نے اہل سنت کی جانب
سے یہ دیا نقول استحالتہما ممنوع کیف وہما من الممکنات التی یشملہا قدرتہ
تعالیٰ انتہی یعنی امکان کذب و خلف کا استحالہ ممنوع ہے کیونکہ کذب و خلف ممکنات
میں ہیں کہ جنکو قدرت واجب شامل ہے داخل ہیں اور اس عبارت سے صاف ہمارا
مدعا ثابت ہوتا ہے اب اس جواب پر محقق رحمۃ اللہ علیہ نے شرح عقاید جلالی میں یہ
اعتراض بیان فرمایا قلت الکذب نقص والنقص علیہ تعالیٰ محال فلا یکون
من الممکنات ولا یشملہ قدرۃ اللہ تعالیٰ کما لا یشمل القدرۃ سائر وجوہ
النقص علیہ تعالیٰ کالجہل والعجز ونفی صفۃ الکلام وغیرہا من الصفات
الکمالیۃ انتہی یعنی شارح مواقف کا یہ فرمانا کہ کذب ممکن و مقدور باری ہے صحیح
نہیں کیونکہ کذب نقص ہے اور واجب تعالیٰ میں نقص ہونا محال ہے اور جیسا کہ جہل و
عجز وغیرہ نقایص صفات کمالیہ بوجہ نقص مستحیل ہیں ایسے ہی کذب و خلف بھی بوجہ
نقص ممکن و مقدور نہیں ہو سکتے اور یہ عبارت علامہ دوانی کی صاحبان منقول کو ایسی
دستگاہ بے حجت معلوم ہوتی ہے کہ جیسے فریق اول کو سید صاحب کی عبارت مرقومہ
دستاویز کامل سمجھ میں آئی تھی لیکن عرض جواب سے پہلے یہ التماس ہے کہ مولف
ممدوح نے جواب اول میں یہ فرمایا تھا کہ سید صاحب نے یہ جواب بطریق الزام معتزلہ
کے مقابلہ میں بیان فرمایا ہے اور اس کے الزامی ہونے کی تائید میں شرح مواقف
و قطبی کی عبارت نقل کر کے اپنے مخالفین پر یہ طعن کیا تھا کہ یہ صاحب بوجہ عدم
ممارست نظر اس جواب الزامی کو سید صاحب کا مذہب سمجھ بیٹھے چنانچہ جملہ امور مفصلہ
جواب گذر چکے مگر حسن اتفاق سے مولف صاحب نے جس وجہ سے ان کو نظر
عنایت فرمایا تھی علامہ دوانی بھی اُس وجہ میں شریک ہو کر حسب الحکم مولف موصوف
اُسی لقب کے ساتھ ملقب ہو گئے اور جس احتمال کو مولف ظاہر فرماتے تھے اور اس کو
سمجھنے پر افسوس کرتے تھے تقدیر سے علامہ دوانی بھی مثل اتباع مولانا شہید رحمۃ اللہ علیہ

اور اس احتمال کو اصلاً نہ سمجھے ظاہر ہے کہ جب فریق اول صرف اس وجہ سے کہ جواب
مذکور کو الزامی نہ کہا بلکہ مذہب سید صاحب سمجھ لیا وسعت نظر سے محروم کیا گیا۔ تو
پھر محقق ممدوح بھی چونکہ انہوں نے اس احتمال ظاہر کی طرف خیال نہ فرمایا انہیں فریق مثل
فریق اول کے وسعت مذکور سے محروم کئے جاوینگے۔ مؤلف موصوف عنقریب ایک
خوش اسلوبی کے ساتھ سید شریف کو مزاری بنا کر آئے تھے اور اب محقق دوانی کا برج
معقول بحر وسیع النظر ہونا محقق نہ رہا یا بجواب کسی کو کیا موقع شکایت کا باقی رہا بقول
شخصے مصرعہ ایسے قائل کا کیا کرے کوئی ۔۔ ہاں سید صاحب اور علامہ دوانی رح
مرحوم کی طرف سے بطور حسرت یہ عرض ہے شعر کس نیاموخت علم تیر از من ۔۔ کہ مرا
عاقبت نشانہ نکرد ۔۔ اور جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ مؤلف ثانی جو کہ مؤلف تنزیہ کے
پورے حامی و معین بلکہ خواجہ تاش ہیں وہ بھی اس ظاہر احتمال یعنی جواب مذکور کے
الزامی ہونے کو نہیں سمجھے چنانچہ ان کے رسالہ سے ہویدا ہے اور حسب ارشاد
مؤلف تنزیہ وہ بھی کوتہ نظر ٹھہرے تو اب تو ہم کو مؤلف اول کے اس طعن پر خوشی
کرنے کا موقع ہے شعر شادم کہ از رقیبان دامن کشاں گذشتی ۔۔ گو مشت خاک
ما ہم برباد رفتہ باشد ۔۔ اور چونکہ مؤلف ثانی بھی بڑے زور شور کے ساتھ رسالہ
تنزیہ کے مصدق اور معتقد ہیں تو اب تو وہ خود بھی اپنے قصور نظر کے معترف
قرار دیے جاوینگے بالجملہ ان جملہ امور سے مقصد یہ ہے کہ مؤلف اول کا سید صاحب
کے جواب مذکور کو الزامی فرمانا خاص ان کا اجتہاد ہے اور کوئی اس کا قائل نہیں
ہوا اسکے بعد یہ عرض ہے کہ محقق کی عبارت مذکورہ صاحبان معقول کو مقتدا اسی امر میں
مفید نہیں کہ جو استدلال ہم نے سید صاحب کے ارشاد سے پیش کیا تھا اسکا جواب
ہو جائے بلکہ بشرط انصاف ان کی اثبات مدعا کے لئے بھی بظاہر ایسی نص صریح
ہے کہ تمام رسالہ بلکہ ہر دو رسالہ میں ہماری فہم کے موافق کوئی عبارت ان کے مدعا
ایسی دال بالتصریح نہیں ہو بلکہ جس قدر عبارات کتب ان صاحبوں نے نقل فرمائی
ہیں ان سے فقط استحالہ بالامتناع کذب ثابت ہوتا ہے امتناع ذاتی جو کہ متنازع فیہ

ہے کسی تصریح یا قرینہ معتبرہ سے معلوم نہیں ہوتا کما سیاتی فی الباب الثالث اور علامہ محقق
کی کلام میں جملہ ولا یشتمله قدرة الله تعالى اور تمثیل حمل حجر اور نیز کلام مذکور کا تردید
سید صاحب پر پیش کرنا ثبوت امتناع ذاتی کے لئے عمدہ قرینہ معلوم ہوتا ہے اسلئے
جیسا سید صاحب کے کلام کا جواب دینا انکو ضروری تھا ایسا ہی علامہ دوانی کے ارشاد کی
جواب دہی ہم پر لازم ہے سو اپنے فہم کے موافق جواب واقعی تو انشاء اللہ بعد میں عرض کرینگے
اول ابتداءً اما صاحب تنزیہ یہ التماس ہے کہ جس جواب مذکورہ بالا جو مؤلف موصوف نے
سید صاحب کے جواب میں ذکر فرمائے ہیں بجنسہ ہماری طرف سے عبارت محقق مستدلہ
مؤلف صاحب کے مقابلہ میں کارآمد ہیں والحمد للہ مثلاً جواب اول مؤلف کی طرف سے
یہ تھا کہ سید صاحب کا معتزلہ کو یہ جواب دینا بطور الزام ہے۔ چونکہ بعض معتزلہ کذب باری کو
مقدور کہتے ہیں اسلئے معتزلہ کے مشرب کے موافق اسکو ممکن مان کر سید صاحب نے
ان کے اعتراض کا جواب دیا تو اب ہم بھی یہی عرض کرتے ہیں کہ علامہ دوانی جو سید
صاحب کے جواب پر اعتراض بیان کرتے ہیں اپنے مذہب کے موافق نہیں فرماتے
چونکہ بعض معتزلہ کذب مذکور کو ممتنع کہتے تھے اور مقدور نہیں مانتے اسلئے انکی طرف سے
سید صاحب کے جواب میں ولا یشتمله قدرة الله تعالى الخ کہا گیا خلاصہ مقصود
یہ ہے کہ حسب بیان مرقومہ بالا یہ امر معلوم ہو چکا کہ معتزلہ و خوارج عقاب صاحب کبیرہ کو
واجب اور انکے عدم عقاب کو ممتنع کہتے ہیں اور اسکی وجہ وہی لزوم کذب خلف بتلاتے
ہیں پھر اسکا جواب جو اہل سنت کی طرف سے بیان کیا تھا اسپر امکان کذب کی خرابی لازم
آتی ہے سو حسب ارشاد مؤلف تنزیہ میر صاحب نے جملہ معتزلہ و خوارج میں سے خاص
معتزلہ کے مشرب کی موافق جو کذب وغیرہ قبائح کے صدور کو ممکن کہتے ہیں بطریق الزام
امکان کذب کو تسلیم فرما کر ان کے جواب میں منقول استحالہ ممنوعہ فرمایا تھا۔ سو اب
ہماری عرض یہ ہے کہ اسی طرح پر علامہ دوانی نے بھی خاص فرقہ نظامیہ کے مسلک کے
مطابق جو کذب وغیرہ قبائح کو ممتنع کہتے ہیں بطریق الزام امتناع کذب کو تسلیم کر کے
بعد سید صاحب کے جواب کی تردید میں فلا یکون من الممکنات و لا یشمله القدرة

ارشاد فرمادیا اور جیسا مولف تنزیہہ نے جواب سید شریف کے الزامی ہونے پر اُس
عبارت کو پیش کیا تھا کہ جو سید صاحب نے فرقہ مرزوانیہ کے بیان میں تحریر فرمائی ہے
اور جسکا جواب باصواب احقر عرض کر چکا ہے بعینہ اسی طور پر یہاں بھی علامہ دوانی کی
تردید مذکور کے الزامی ہونے پر اُن عبارات کو شاہد لاتا ہوں کہ شرح مواقف و مقاصد و شرح طوالع
و مسایرہ وغیرہ کتب کلامیہ میں فرقہ نظامیہ کے بیان میں مذکور ہیں اور باب اول میں منقول
ہو چکی ہیں جو با تصریح اسی امر پر دال ہیں کہ فرقہ نظامیہ کذب و ظلم جیسے فعل ما لا ینبغی وغیرہ کو
غیر مقدور کہتے ہیں اور اہل سنت ممتنع بالغیر فرماتے ہیں سو جب حسب تصریحات
اعلام یہ معلوم و محقق ہو گیا کہ فرقہ نظامیہ بخلاف اہل سنت کذب مذکور کے امتناع اور
غیر مقدوریہ کا قائل ہے پھر کیونکر خیال ہو سکتا ہے کہ محقق رحمۃ اللہ علیہ کذب مذکور کی
نسبت خلاف حضرات علماء اہل سنت لا یکون من الممکنات ولا یشتمل القدرۃ
کا حکم فرمائیں ہو نہو صاحب تنزیہہ کی تحقیق کے موافق ضرور یہ قول الزامی ہے اور
جیسا فاضل کانپوری نے شرح مواقف اور میر قطبی کی عبارت کو اپنی تائید میں
پیش کر کے جسکا شافی جواب معروض ہو چکا ہے یہ ارشاد کیا تھا افسوس اگر ان صاحبوں
کی نظر وسیع ہوتی تو اس دھوکے میں نہ پڑتے ایسے ہی یہ احقر بھی اُن عبارات
متعددہ و کتب کلامیہ وغیرہ کو جو کہ باب اول میں مذکور ہیں یاد دلا کر گستاخی معاف
فاضل مذکور کا وہی جملہ افسوس اگر ان صاحبوں کی نظر وسیع ہوتی تو اس دھوکے
میں نہ پڑتے عرض کرتا ہے شعر کرتے جوں کو نہیں ہم تو سخن میں سبقت ،
پر وہ کچھ ہم سے سنے گا جو کہے گا ہم کو ، اسکے بعد دوسرا جواب جو مولف ممدوح نے سید
صاحب کے کلام کا یہ بیان کیا تھا کہ بالفرض اگر سید صاحب ہی کا یہ قول ہو تو جمہور
اہل حق کے مقابلے میں کب لائق قبول ہو سکتا ہے سو بعینہ یہی جواب ہماری طرف
سے علامہ دوانی کے قول کا سمجھ لیجئے اور انشاء اللہ بوقت موازنہ اہل فہم و انصاف
کو یہ امر خود بخود ثابت ہو جائے گا کہ جمہور اہل حق کا کیا مذہب ہے اور دوانی وغیرہ سلف
میں کون سا دعوے مدلل و کون سا بے اصل ہے اور عبارات مستند افضلا سے منقول کی

کیفیت اشارۃً تو معروض کر چکا ہوں مگر آئندہ اُن استدلالات کی حالت تفصیل کے
ساتھ بھی بتوفیق الٰہی عرض کرونگا اس سے فراغت پا کر مولف تنزیہہ نے سید
صاحب کے قول کا تیسرا یہ جواب بیان کیا تھا کہ محقق دوانی نے شرح عقاید
جلالی میں سید صاحب کے قول کو مردود ٹھیرایا ہے سو اسی طرح ہم بھی عرض کرتے
ہیں کہ کذب مذکور کے امتناع ذاتی کو بہت سے محققین نے مردود فرمایا ہے جسکا
جی چاہے عبارات منقولہ باب اول کو دیکھ لے حتے کہ صاحب عمدہ کی وہ عبارت جو کہ
مولف تنزیہہ کو بعد طبع رسالہ میسر آئی ہے اور اُن کے مدعا پر اُن کے خیال کے
موافق ایسی نص قطعی ہے کہ جو کوئی اُن کے رسالہ کی بابت کسی خدشہ کے رفع کا طالب
ہوتا ہے تو محل بے محل وہی عبارت سنائی جاتی ہے خود اُس کی بابت امام ابن
ہمام مسایرہ میں کانہ انقلب علیہ فرما کر تخطیہ کر رہے ہیں اور یہ احقر باب ثالث
میں اور استدلالات کے ذیل میں انشاء اللہ عبارت مذکورہ کی کیفیت بھی کما ینبغی
بیان کریگا بالجملہ اگر جلال المحققین کی اس تردید کی وجہ سے سید صاحب کا ارشاد پایہ
[illegible] ہوا خیال کیا جاتا ہے تو بروے انصاف ابن ہمام وغیرہ محققین کے انکار کی وجہ سے
محقق موصوف کا قول بھی ہبا منثورا سمجھا جائیگا۔ جب یہ امر واضح ہو چکا کہ مولف
تنزیہہ نے تحقیق و تدقیق کے بعد جو تین جواب ہماری عبارت مستدل کے مقابلہ میں
بیان فرمائے تھے وہی ہر سہ جواب ہماری طرف سے باحسن وجوہ اُن کی طرز کے موافق
اُن کی عبارت منقولہ کے ہو سکتے ہیں تو اب بروے انصاف ہم کو کسی اور جواب کی
حاجت نہیں لیکن بنظر مزید اطمینان مناسب معلوم ہوتا ہے کہ منشاء اور غرض اعتراض
علامہ محقق بیان کر کے جواب تحقیقی بھی حسب وعدہ عرض کر دیا جائے تاکہ اہل فہم
سمجھ جائیں کہ محقق دوانی جو فرماتے ہیں واقعی عمدہ بات فرماتے ہیں اور فاضل کانپوری
کے مقصود تک خیال نارسائی نہیں ہوئی ورنہ قول علامہ دوانی سے ہم کو نہ دھوکا
اور ظاہر ہو جائے کہ جیسا سید شریف نے جو کچھ فرمایا ہے وہ سب ہمارے موید مطلب ہی ہے
علامہ موصوف جو ارشاد کرتے ہیں وہ بھی اصلا ہمارے مدعا کے خلاف نہیں حرج

ماہران معقول کی مغالطہ دہی دیکھکر رہا سہا اعتماد بھی اپنی فہم نارسا پر باقی نہ رہا اور ہر خوف
مجادلین ابھی ڈراتا ہے لیکن اہل فہم کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ پریشانی تقریر سے قطع
نظر فرما کر اگر قابل قبول ہو تو قبول فرمائیں ورنہ ابھی عرض کر چکا ہوں کہ مؤلف تنزیہ
کے جواب کے لئے جو لکھ چکا ہوں وہ بھی کافی ہے اسلئے عرض ہے کہ در بارہ عقاب
و عدم عقاب صاحب کبیرہ جو اختلاف فی مابین اہل سنت اور مابین معتزلہ و خوارج
واقع ہوا ہے اس کی کیفیت تو معروض ہو چکی ہے اور استدلال مخالفین مع جواب
اہل سنت و دفع دخل سید شریف و تردید محقق دوانی بالترتیب و بالتفصیل بھی پیشگا[ہ]
خلائق عرض کر آیا ہے اب قابل اظہار فقط یہ امر ہے کہ دفع دخل سے سید صاحب کا …
… پر اعتراض فرمانے سے حضرت محقق کا اصل مقصود اور منشا کیا ہے سو بعد تا[مل]
بالبداہت معلوم ہوتا ہے کہ حسب معروضہ سابق معتزلہ و خوارج نے لزوم خلف کذب
سے عقاب صاحب کبیرہ کو واجب اور اس کی مغفرت کو ممتنع کہا تھا اور اسکا جواب
علماء اہل سنت نے یہ دیا تھا غایته وقوع العقاب فاین وجوبه الذی …
فیه ادلا شبهة فی ان عدم الوجوب مع الوقوع لا یستلزم خلفا
ولا کذبا یعنی معتزلہ اور خوارج کے استدلال سے غایت ما فی الباب تحقق
عقاب صاحب کبیرہ ثابت ہوتا ہے وجوب عقاب مذکور جس کو تنازع فیہ …
ثابت نہیں ہوتا کیونکہ جب باوجود عدم وجوب عقاب کے ہم نے عقاب کو …
اور موجود مان لیا پھر لزوم خلف و کذب کیونکر ہو سکتا ہے ہاں اگر عدم وجوب عقاب …
کے ساتھ عقاب مذکور کو غیر محقق و غیر موجود کہا جاتا تو البتہ تحقق خلف و کذب لازم
آتا اب اسکے بعد سید صاحب نے جو دفع دخل کیا ہے مقصود اصلی اس سے فقط …
ہے کہ جواب مذکور اہل سنت کی جانب سے صحیح اور تمام ہے کیونکہ جواب مذکور …
اگر خدشہ ہو سکتا ہے تو فقط یہ ہو سکتا ہے کہ اس صورت میں ہرچند تحقق کذب لازم
نہ آئے مگر امکان کذب کا ضرور اہل سنت کو قائل ہونا پڑے گا سو اسکا جواب سید
صاحب نے یہ فرمایا کہ امکان کذب تمام ہے اسلئے امکان ذاتی اور مقدوریت کے

ہم منکر نہیں سو حسب ارشاد سید صاحب اب جواب مذکور تمام ہو گیا اور بظاہر کوئی خدشہ
باقی نہ رہا اب اس دفع دخل سید صاحب پر جو جلال المحققین اعتراض فرماتے ہیں اسکا
مطلب ہرگز ہرگز یہ نہیں کہ محقق موصوف کذب کے امکان ذاتی اور مقدوریت کو باطل
فرماتے ہیں بلکہ ان کی غرض یہ ہے کہ سید صاحب کے اس دفع دخل سے علماء اہل سنت
کا جواب صحیح نہیں ہو سکتا اور سید شریف کا اس جواب کو تمام فرمانا جس پر ان کی کلام
دال ہے بنظر تحقیق ٹھیک نہیں کیونکہ جواب مذکور اہل سنت کی طرف سے معتزلہ و
خوارج کے مقابلہ میں جب درست ہوتا جب اہل سنت کے نزدیک عقاب صاحب
کبیرہ باوجود عدم وجوب بالفعل واقع اور متحقق بھی ہوتا حالانکہ اہل سنت کا عدم عقاب یعنے
مغفرت صاحب کبیرہ کی صحیت کا قائل ہونا اظہر من الشمس ہے بہت سے ایسے
صاحب کبیرہ جو کہ بلا توبہ مر گئے محض حق تعالی شانہ کی رحمت یا انبیا علیہم السلام وغیرہ
کی شفاعت سے بالفعلیت و بتحقق عقاب مغفور ہو کر حسب ارشاد اہل سنت داخل
جنت ہو جائینگے ۔ سو جب حضرات اہل سنت عدم عقاب صاحب کبیرہ کی تحقیق
اور فعلیت کے قائل ہیں تو اب ضرور وہ نصوص جو کہ اہل کبائر کے عقاب پر دال ہیں
ان میں فعلیت خلف اور تحقق کذب لازم آئیگا وہو باطل بالبداہۃ اور جواب اہل سنت
میں جو یہ کہا تھا ان عدم الوجوب مع الوقوع لا یستلزم خلفا ولا کذبا
باطل غلط ہو جائیگا کیونکہ عدم وجوب عقاب کے ساتھ اگر وقوع عقاب اہل سنت
کا مسلک ہوتا تو بیشک تحقق کذب نہ ہوتا اور جب اہل سنت عدم وجوب عقاب
کے ساتھ عقاب کے عدم وقوع یعنے فعلیت مغفرت کے قائل ہیں پھر تحقق کذب
میں کونسی حالت منتظرہ باقی ہے تو اب سید صاحب کے دفع دخل میں وهو من
الممکنات التی یشملها قدرته ممکن اور مقدور ہے ممکن بالذات مراد لینا تو
لغو معلوم ہوتا ہے کیونکہ حسب بیان سابق معتزلہ و خوارج درصورت عدم عقاب اہل
سنت کے مذہب کے موافق لزوم فعلیہ کذب کا اعتراض کرتے ہیں پھر کذب ممکن
بالذات تسلیم کرنے سے ان کا اعتراض کیونکر دفع ہو سکتا ہے تو اب بطرز یہ اعتراض جواب

میں ممکن سے امکان وقوعی مراد لینا پڑیگا وہو کما ترے اور مقدمہ کتاب میں بذریعہ نقول
معتبرہ معروض ہو چکا ہے کہ کسی شے پر ممکن و مقدور جیسا امکان ذاتی کی وجہ سے اطلاق
کیا جاتا ہے ایسا ہی کبھی وقوع اور فعلیت کے لحاظ سے بھی بولا جاتا ہے سو جب تقریر
سوال سید صاحب کے دفع دخل میں ممکن سے مراد ممکن الوقوع والفعلیۃ لینا ضرور ہوا ور
سوال جواب میں کچھ ربط نہ ہوگا تو اب علامہ محقق انہی مقدوریۃ وامکان کی تردید میں ولا
یکون من الممکنات ولا یشملہ القدرۃ ارشاد کرتے ہیں کذب وخلف کی امکان
ذاتی کو باطل کرنا ہرگز منظور نہیں اور جہل وعجز وغیرہ امثلہ سے بھی یہی مقصود ہے کہ
ممتنعات غیریہ اور ممتنعات ذاتیہ عدم تحقق وامتناع فعلیہ میں مساوی ہیں ممتنعات
ذاتیہ جیسے ازلاً اور ابداً ضروری العدم ہیں اسی طرح پر ممتنعات غیریہ بھی ضروری
العدم ہیں سو کذب وخلف بوجہ امتناع بالغیر جب ایم العدم ہوئے تو اب انکی فعلیہ جو کہ
مسلک کے موافق بوجہ تسلیم فعلیہ عدم عقاب کو لازم آتی ہے کیونکر لائق تسلیم ہو سکتی ہے اور معتزلہ کی
اور اہل سنت کے جواب اور سید صاحب کے دفع دخل سے بھی اگر قطع نظر
تو بشرط انصاف خود محقق دوانی کے کلام سے بھی کذب وخلف کا امتناع غیری ثابت
ہوتا ہے کیونکہ عبارت محقق میں کذب کے امتناع کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے الکذب
نقص والنقص علیہ تعالی محال اور یہ ہیچمدان مقدمہ کتاب میں بذریعہ نقول
اعلام یہ ثابت کرچکا ہے کہ کذب متنازع فیہ داخل افعال ہے اور نقص فی الافعال
ممتنع بالغیر ہے جیسا کہ نقص صفات کمالیہ ممتنع بالذات ہے اور باب ثالث میں
انشاء اللہ کسی قدر تفصیل کے ساتھ اسکو عرض کرونگا تو خود دلیل بیان فرمودہ محقق سے
کذب کا امتناع بالغیر مفہوم ہوتا ہے وہو المقصود۔ بالجملہ سید شریف المحققین اور جلال
المدققین کا فقط اس امر میں خلاف ہے کہ اول صاحب جواب مذکورہ اہل سنت کو
تام اور دوسرے صاحب غیر تام فرماتے ہیں کذب کے امکان ذاتی کا دونوں صاحبوں
میں سے کوئی منکر نہیں بلکہ بشرط تدبر ہر دو صاحب کے نزدیک امکان ذاتی مسلم
ہے فرق یہی ہے کہ سید صاحب فقط امکان ذاتی کی بنا پر دفع دخل فرماتے ہیں اور

محقق علیہ الرحمۃ کا یہ مطلب ہے کہ در صورت عدم عقاب صاحب کبیرہ اہل سنت کے
مذہب کے موافق کذب میں امکان ذاتی کے ساتھ امکان وقوعی بھی لازم آتا ہے
اور امتناع بالغیر ہونے کی وجہ سے کذب مذکور کو ممکن الوقوع نہیں کہہ سکتا
لئے جواب تام نہ ہوا اور امر واقعی یہ ہے کہ ہر دو علامہ کا مطمح نظر جدا امر ہے اسکے
وہ ہر ایک کا قول فی نفسہ درست ہے سید صاحب کا تو فقط یہ مقصود ہے کہ جواب
اہل سنت معتزلہ اور خوارج کے ابطال مذہب کے لئے کافی و وافی ہے۔ خواہ
اہل سنت کے مذہب کے موافق ہو یا مخالف اور خواہ یہ جواب اہل سنت پیش
کریں یا کوئی اور کیونکہ اصل جواب تو یہی تھا کہ استدلال معتزلہ سے ان کا مدعا
وجوب عقاب ثابت نہیں ہوتا بہت سے بہت وقوع عقاب ثابت ہوگا
اور اس صورت میں فعلیہ کذب ہرگز لازم نہ آئیگی بیش ازیں نیست کہ امکان کذب
لازم آئے وہو مسلم نتیجہ ما فی الباب بوجہ تسلیم فعلیہ مغفرت اہل کبائر یہ جواب
اہل سنت کے بھی موافق نہ ہوا مگر سب جانتے ہیں کہ گو اہل سنت کے موافق نہو
استدلال معتزلہ وخوارج تو ضرور باطل ہو گیا وہو المطلوب اور محقق دوانی کا مطلب
یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیشک امر ضروری یعنی ابطال قول خصم کے لئے جواب مسلوم
کا کافی ہونا مسلم لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ مناسب یہی ہے کہ قول خصم کو یوں
باطل کیا جائے کہ اپنے مسلمات کے مخالف نہ ہوجائے تو اب جواب مذکور میں
یہ خرابی ہوئی کہ استدلال خصم باطل ہو گیا ایسا ہی یہ مقصود بھی ہے کہ خود مجیب کی
مذہب کے بھی مخالف ہے یہی وجہ معلوم ہوتی ہے جو شرح عقاید جلالی میں محقق
نے سید صاحب کے کلام پر اعتراض کرنے کے بعد بل الوجہ فی الجواب الی
آخر فرما کر استدلال معتزلہ اور خوارج کا ایسا جواب بیان فرمایا کہ استدلال معتزلہ بھی
باطل ہو گیا اور مذہب اہل سنت کے موافق بھی رہا جس سے یہ ہیچمدان فقط سمجھ سکتا ہے کہ یہ
جواب محقق کے نزدیک انسب والیق ہے یہ نہیں کہ جواب سابق باطل ہے اور
عبارات شرح مقاصد کو ملاحظہ کیجئے تو اس سے عرض احقر کی پوری تصدیق ہوتی ہے۔

الثالث الآيات والاحاديث الواردة فی تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء
فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع
البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله والاستحقاق من العبد على ما هو
المدعى هنا والمذهب جواز الخلف فی الوعيد بان لا يقع العذاب
وحينئذ يتاكد الاشكال دیکھئے کلام اخیر والمذهب جواز الخلف الی آخره
سے صاف ظاہر ہے کہ اہل سنت چونکہ نصوص وعید کے خلاف یعنے عدم وقوع
عذاب کے تحقق کے قایل ہیں۔ اسلئے اشکال لزوم کذب خوب متاکد ہو جاتا
ہے جس سے جواب ملتا۔ واہل سنت کا ہونا ان کے مذہب کے خلاف ہونا ہم
فہیم کے نزدیک بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ سو بعینہ یہی مطلب محقق دوانی کا ہو کہ جواب
اہل سنت باوجود دفع دخل سید صاحب کسی طرح مذہب اہل سنت کے موافق نہیں ہے
اور علامہ محقق کا یہ ارشاد سراسر حق ہے مگر چونکہ سید صاحب کی طرف سے یہ عذر ہو
ہے کہ ان کی غرض فقط ابطال استدلال معتزلہ خوارج ہے تو اس لئے محقق دوانی
نے جواب اول کی تغلیط نہ فرمائی بلکہ بل الوجه فی الجواب فرما کر جواب اول کے
نقصان و مرجوحیت کی طرف اشارہ کر گئے اور جواب کامل و راجح اسکے بعد بیان
فرمایا اس تحقیق کے بعد انشاء اللہ منصف مزاج سمجھ سکتا ہے کہ کذب کو امکان ذاتی
کے ساتھ ترویج تحقیق کو کچھ علاقہ نہیں اور بجائے خود مردود علامہ حق فرماتے ہیں اور محقق
دوانی کو فقط جواب اول کی مرجوحیت اور سید صاحب کے دفع دخل کی عدم کفایت
بیان کرنی منظور ہے اب اگر ہماری یہ تفصیل ماہران معقول کے نزدیک بھی بجا ہو
تو پھر ہمارا شعر۔ چو شنوی سخن اہل دل مگو کہ خطا است ۔ سخن شناس نہ دلبرا خطا
اینجا است ۔ عرض کرنا بھی بیجا نہ ہوگا اور اگر بوجہ نشہ معقول ہماری عرض معروض
قابل قبول نہ ہو تو پھر بھی ارشاد ہو کہ کلام سید صاحب محقق دوانی میں امکان و قدرت
سے کیا مراد ہے ذاتی یا فعلی یا ہماری عرض کے موافق اول میں ذاتی اور ثانی میں
فعلی مراد ہے مگر جو ارشاد ہو فکر صحیح اور انصاف کے ساتھ ہو محض نظر سرسری اور ظاہر

پرستی اور تعصب سے نہو ہماری عرض طویل کا یہی خلاصہ ہے کہ سید صاحب کی کلام
میں چونکہ ہماری مستدل ہے کذب کا امکان ذاتی مقصود ہے اور حضرت محقق کی یہ
غرض ہے کہ کذب کی مقدوریت و فعلیت و امکان وقوعی محال ہے جس پر جواب اہل سنت
کا تام ہونا موقوف ہے کلام مفصلا جب یہ امر بحمد اللہ واضح ہو چکا کہ مولف اول نے جتنے
جواب سید صاحب کے کلام یعنی ہماری استدلال کے مقابل بیان کئے تھے ایک
بھی صحیح نہیں بلکہ خود مولف کو مطلب عبارت سمجھنے میں غلطی ہوئی تو اسکے بعد مولف
ثانی نے جو استدلال مذکور کا جواب دیا تھا اسکو بھی بیان کرنا مناسب ہے اسلئے
یہ عرض ہے کہ مولف ثانی نے جو عبارت مذکور کا جواب دیا ہے اسکا یہ خلاصہ ہے کہ
سید صاحب سے صریح غلطی ہوئی جیسا کہ مولف اول کے جواب ثانی کا بھی یہی مطلب
تھا فرق اگر ہے تو یہ ہے کہ مولف اول نے غلطی کی وجہ جمہور اہل حق کی مخالفت قرار
دی تھی جیسا کہ معروض ہو چکا اور مولف ثانی سید صاحب کے تخطیہ کی وجہ یہ بیان کرتے
ہیں کہ کلام لفظی اور کلام نفسی میں چونکہ انطباق ضروری ہے تو جبکہ کلام نفسی میں
کذب کا احتمال نہیں ہو سکتا تو اب کلام لفظی میں بھی کذب کسی طرح متصور نہ ہوگا
کیونکہ کلام لفظی کا کذب درصورت عدم انطباق مذکور کلام بار خیالی ہی نہ ہوگی مگر اسکا
جواب تحقیقی منظور ہے تو مقدمہ کتاب کو ملاحظہ فرمائیے کہ مقتدایان اسلام کی نقول سے
یہ امر ثابت ہے کہ کلام نفسی دو معنوں میں مستعمل ہے ایک مبدأ تکلم جو صفت ذاتی
ہے بلا غیر متغایر الذات دوسرے مدلولات وضعیہ الفاظ مرکبہ غیر متحد و بالذات اول میں
کذب بلکہ صدق بھی متصور نہیں اور ثانی میں باوجود لحوق امتناع مثل کلام لفظی کذب
متصور ہے اور کلام لفظی کی دلالت اول پر عقلی اور ثانی پر وضعی ہے اور اسی کیساتھ
مطابقت فی الصدق والکذب ضروری ہے چنانچہ جملہ امور بالتفصیل مقدمہ میں موجود
ہیں اس صورت میں کلام لفظی سے امکان کذب پر عدم مطابقت کی خرابی لازم نہیں
آتی کیونکہ جن معنی میں کذب متصور نہیں اسکے ساتھ مطابقت مذکورہ غیر مسلم بلکہ بدیہی
البطلان ہے اور جہاں مطابقت ضروری ہے وہاں کذب کا بطور امکان ذاتی متصور

ہونا مسلم ہے اور تماشا یہ ہے کہ خود مؤلف ثانی اپنے منہیہ میں صاحب کشف سے
نقل کرتے ہیں کہ قرن تاسع میں بین العلماء کلام نفسی کے امکان و امتناع کذب میں
بحث واقع ہوئی مگر یہ معلوم نہیں کہ کیا امر طے ہوا اور اب کلام لفظی میں امکان کذب
تسلیم کرنے والوں کو اہل سنت سے خارج کرنے پر برابر فتوے دے رہے ہیں سو دیکھئے
کہ قرن تاسع کے ان علماء کی شان میں جو امکان کذب کلام نفسی کے قائل ہوئے ہیں
کیا کچھ فرماوینگے اور انکا رجوع بھی محقق نہیں بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ سب کے سب امکان
ہی کے قائل ہو گئے ہوں بلکہ خود مؤلف مذکور چند اہل علم کے روبرو سید شریف کے
ارشاد کو کچھ عرصہ ہوا جو قبول کر چکے ہیں ؎ چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد
اور رہ تفصیل جو بذریعہ اقوال علماء احقر نے بیان کی ہے تسلیم کی جائے تو قرن تاسع کے
علماء کا نزاع بہت سہولت سے طے ہو جاتا ہے بلکہ ہر ایک کے قول کی تصحیح ہو سکتی
ہے کما ہو ظاہر تو اب ان صاحبوں کو لازم ہے کہ اول کلام نفسی کا مصداق معین فرماویں پھر
اسکے بعد کلام نفسی کا ممتنع الکذب ہونا ثابت کریں اس سے پہلے انکا استدلال ناتمام
اور غیر قابل للجواب ہے اور جواب الزامی مطلوب ہے تو سنئے جملہ اہل سنت خلاف
وعدہ اور خلاف مخبر بہ کو ممکن و مقدور فرماتے ہیں جو کہ بالبداہتہ کذب کو مستلزم ہے اور
مدعیان معقول بھی اسکے قائل ہیں سو جب ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ بوجہ استلزام مذکور ایک
کا امکان دوسرے کے امکان کو مقتضی ہو گا جس سے بداہتہ امکان کذب کا قائل ہونا
پڑے گا تو جواب ملتا ہے کہ مثل عدم عقل و عدم واجب کبھی ممکن بالذات اور ممتنع
بالذات میں بھی باہم استلزام ہوتا ہے سو خیر اس جواب کی حقیقت تو بیچارہ انشاء اللہ
اپنے موقع پر ظاہر کرے گا مگر یہاں قابل بیان صرف یہ امر ہے کہ جیسا ان صاحبوں نے باوجود
تحقق استلزام خلاف مخبر بہ اور کذب میں ایک کو ممتنع بالذات اور ایک کو ممکن بالذات
فرمایا بعینہ اسی طرح پر ہم بھی باوجود علاقہ مطابقت و استلزام اگر کذب کو کلام نفسی میں
ممتنع بالذات اور لفظی میں ممکن بالذات کہیں تو کیا دشواری ہے پھر ان استدلالات
کے بھروسے پر سید صاحب جیسے کامل کی تغلیط کی جاتی ہے اس بیچارے کی کیا ہمت کہ

ہے شیخ علیہ الرحمۃ نے درست فرمایا ہے ؎ فہم سخن گر نکند مستمع قوت طبع از
متکلم مجو۔ جب یہ امر محقق ہو چکا کہ کلام حضرت سید شریف بلا غبار ہے اور مؤلف
نے اسکے مقابلہ میں جس قدر عرق ریزی کی ہے بحمد اللہ سب رائگان و بیکار ہے تو اب
ہمارے مدعا کے لئے حجت قطعی ہونے میں کیا تردد ہے وھو المرام - اب قابل گذارش
یہ امر ہے کہ باب اول میں جو ہم نے اپنے ثبوت مدعا کے لئے جواب عقلی مولانا محمد اسمعیل
صاحب رحمۃ اللہ علیہ شہید کی کلام سے بالتفصیل نقل کیا تھا جسکا خلاصہ کل دو امر ہے
اول یہ کہ اکثر افراد انسانی قضیہ غیر مطابق للواقع کے انعقاد اور القاء علی الآخر پر قادر ہیں
اب اگر واجب تعالی کو بھی جملہ مذکورہ کے انعقاد و انزال پر قادر مانا جائے تو فبہا ورنہ
قادر مطلق کی قدرت سے بندہ عاجز کی قدرت زاید ہو جائے گی وھو باطل بالبداہتہ دوسری
بات یہ تھی کہ کمال اور مدح اسی میں ہے کہ متکلم باوجود قدرت علی الکذب اپنے ارادہ
اور اختیار سے اسکو ترک اور صدق کو اختیار کرے اور بوجہ مجبوری اگر صدور صدق
اور عدم صدور کذب کی نوبت آئی تو کمال نہیں البتہ مثل اخرس و جماد عجز تو بیشک
ثابت ہو جائیگا سو مؤلف ثانی نے اول امر پر تین اعتراض اور امر ثانی پر ایک اعتراض
بیان کیا ہے ہر چہار اعتراض مع جوابات بترتیب عرض کرتا ہوں اول اعتراض یہ ہے
کہ بندہ کے قادر علی الکذب ہونے اور حق تعالی کے قادر نہ ہونے سے اگر حق تعالی
کی قدرت میں کمی لازم آتی ہے تو اکل و شرب و جماع وغیرہ افعال قبیحہ کو کیا کہا جائیگا
یہ تو وہ بے ایمان و فہم والا بھی نہیں کہہ سکتا کہ نعوذ باللہ افعال مذکورہ بہ نسبت الی ذات
الواجب ممکن الوقوع ہیں سو جب لا محالہ انکو ممتنع مانا گیا باوجودیکہ بندہ کو افعال مذکورہ
پر قدرت ہے تو وہی عجز واجب لازم آئیگا اقول بحولہ صاحبان فہم سلیم و فکر
مستقیم کی خدمت میں عرض جواب سے پہلے یہ التماس ہے کہ جو مضمون بطور تمہید و
تنبیہ یہ ہیچمدان اوراق گذشتہ میں بیان کر چکا ہے جس سے در بارہ تنزیہات اب
تعالی مشرب اہل سنت و اہل اعتزال میں باہمی تفارت بخوبی واضح ہوتا ہے اگر اسکو
غور کیا جائے تو مثل سابق یہی یقین ہوتا ہے کہ متبعان معقول نے افسوس یہاں بھی بالکل

عقاید دینیہ مسلک اہل سنت کو ترک فرما کر اہل اعتزال کی چال اختیار کی یعنے امور
شرعیہ اور عقاید دینیہ میں نصوص صریحہ اور اقوال معتبرہ کو خدشات ظاہری کی وجہ سے
چھوڑ کر اور اپنی رائے کو امام بنا کر اتباع اہل حق سے منحرف ہو گئے دیکھئے مسئلہ سابق
یہاں بھی حق تعالی کے عموم و شمول قدرت پر جو کہ مجمع علیہ اہل سنت ہے یہ شبہ پیدا ہوا
کہ اکل شرب وغیرہ افعال باوجودیکہ مقدور عباد ہیں لیکن واجب جل مجدہ ان امور کے
کرنے پر قادر نہیں پھر عموم قدرت کیونکر صحیح ہو سکتا ہے سو فلسفی خیال صاحبوں نے
فقط یہ امر دیکھ کر کہ یہ امور ذات اقدس سے کسی طرح صادر نہیں ہو سکتے احاطہ قدرت قدیمہ
کے تنگ فرمانے کی طرف رغبت کی اور بعض ممکنات ذاتیہ کے غیر مقدور ہونے کی
قائل ہو گئے اور عموم قدرت کے انکار سے کچھ خوف نہ کیا اور اُن نصوص کا کچھ خیال
نہ کیا جو کہ عموم قدرت باری جل وعلا پر دال ہیں اور اقوال علما جو اسی مدعا پر دلیل صریح
ہیں انکو بھی پس پشت ڈالدیا دیکھئے کتب کلامیہ میں یہ مسئلہ موجود ہے قدرتہ غیر
متناھیۃ بمعنی ان جواز تعلقہا لا ینقطع وشاملۃ للکل بمعنی ان تعلقہا
لا یقتصر علی البعض لان المقتضی للقادریۃ ھو الذات والمصحح للمقدوریۃ
ھو الامکان ولا تمایز قبل الوجود یخصص البعض والاولی التمسک بمثل
واللہ علی کل شئ قدیر انتہی شارح مقاصد اسکے ذیل میں فرماتے ہیں و لان
المقتضی للقادریۃ ھو الذات والمصحح للمقدوریۃ ھو الامکان ولا انقطاع
لھما وبھذا استدلوا علی شمول قدرۃ اللہ تعالی لکل موجود ممکن
بمعنی انہ یصح تعلقہا بہت سے بہت فرق ہے تو یہ ہے کہ معتزلہ کذب و
ظلم وجملہ قبائح کو اصل سے مخلوق واجب تعالی ہی نہیں مانتے اور صاحبان معقول
مخلوقیت کو تسلیم فرما کر صدور قبائح کو ممتنع بالذات اور غیر مقدور کہہ رہے ہیں چنانچہ یہ امر
ملاحظہ کلام ہر دو فریق سے ظاہر ہے جسکا ماحاصل یہ ہے کہ اہل اعتزال کے کلم کہ عباد کو ان امور
کے لئے خالق کہتے ہیں اور فریق ثانی حسب ارشاد علما سنت خالق جملہ افعال خیر و شر
یا شر دینیہ متعال ہی کو کہتا ہے لیکن اسی کے ساتھ اسکا بھی قائل ہے کہ افعال قبیحہ کو خالق

ہونے کے یہ معنے ہیں کہ افعال قبیحہ کو جس محل میں چاہتا ہے بواسطہ عباد مخلوق ظاہر
فرما دیتا ہے مثلاً کذب کو جس کی زبان سے چاہتا ہے ظاہر کرا دیتا ہے اور بلا واسطے
خالق اسکی ذات پاک سے امور قبیحہ کا مخلوق ہو کر ظاہر ہونا ہرگز ممکن نہیں بلکہ اظہار
بلا واسطہ پر ذات واجب کو غیر قادر اور اظہار مذکور کو غیر مقدور مانا جاتا ہے مگر صاحب
نظر صحیح جانتا ہے کہ گو بظاہر یہ صاحب فقط صدور قبائح کو ممتنع بالذات فرماتے ہیں
لیکن چونکہ امتناع صدور اور انکار خالقیت باہم متساوی و متلازم ہیں اسلئے امور مذکورہ
کو ذات واجب سے ممتنع الصدور کہنے سے انکا نسبت واجب تعالی غیر مخلوق ہونا
بھی خواہ مخواہ لازم آئیگا جو کہ مسلک اہل سنت کے صریح مخالف ہے اور امتناع
صدور اور انکار خالقیت میں استلزام کی بڑی وجہ تو یہی ہے کہ علمائے کلام الکسب
لا یصح انفرادالقادریہ والخلق یصح فرماتے ہیں سو اب اگر ان حضرات
کی رائے کے مطابق امور مذکورہ کو مخلوق باری اور غیر متصور الصدور کہا جائے تو خلق
بھی مثل کسب غیر مستقل فی نفسہ بلکہ محتاج الی الکسب ہو جائیگی علاوہ ازیں حضرات نے
امور قبیحہ کے غیر مقدور ہونے پر یہ دلیل پیش کی ہے اذ لو کان خلقہا مقدورا
لہ تعالی لجاز صدورہ عنہ واللازم باطل الخ اس عبارت سے صاف
ظاہر ہے کہ کسی شے کا مخلوق و مقدور ہونا اسکے صدور بلا واسطہ کے جواز کو مستلزم
ہے وھو المدعی اور حضرت اہل سنت نے جو اسکا جواب دیا ہے تو استلزام مذکور کا
انکار ہرگز نہیں کیا بلکہ استلزام مذکور کو مسلم رکھا ہے چنانچہ باب اول میں شرح مقاصد
وغیرہ کتب کے حوالہ سے یہ جملہ مطالب معروض ہو چکے ہیں تو جب افعال قبیحہ کے
محض کو ذات واجب کی نسبت ممتنع بالذات مان لیا تو اس کی مقدوریت کا انکار بھی
خود بخود لازم آجائیگا جو بعینہ مذہب معتزلہ ہے بالجملہ جملہ امور ممکنہ کا مقدور باری ہونا
بھی اہل سنت کے نزدیک حق اور مسلم ہے اور ہر ایک مخلوق و مقدور کا ہی صدور اتہ
ممکن الصدور کہنا بھی صحیح و درست ہے جس کی وجہ سے صاحب فہم بالبداہت سمجھ سکتا
ہے کہ جو شے نسبت عبد مقدور اور ممکن الصدور ہو گی حق تعالی کو بالضرور اسکے ایجاد

اصدار پر قدرت ہوگی لیکن متبعان سنت کو یہ لازم ہے کہ اس قاعدہ پر جو کوئی خدشہ
ہو سکے مقابلہ میں بیان بھی اسکا منصوص اور مسلمات سلف کو اصل عقیدہ قرار
دیں اور اس خدشہ عقلی کو بہدایت عقل دفع فرماویں یہ نہ ہو کہ مثل فریق اول اس قسم کے
خدشات کی وجہ سے اصول قطعیہ کو ترک کرکے اپنی رائے کو بنائے عقاید بنالیں
اب خیال فرمایئے کہ معروضہ سابق کے موافق چونکہ اہل سنت کا یہ مسلک ہے کہ جملہ
امور ممکنہ مقدور باری ہیں اور جو امور مقدور باری ہیں انکو جناب باری بواسطہ اور
بلاواسطہ ہر طرح سے موجود اور محقق فرمانے پر قادر ہے اُن کے ایجاد و اصدار میں
کسی کا محتاج نہیں تو اب اس قاعدہ کلیہ پر بعض حضرات کو بطور عقل یہ خدشہ ہوا کہ
خیال میں لذہ اکل و شرب وغیرہ افعال بھی بلاواسطہ ذات واجب سے ممکن الصدور
ہونے چاہئیں وہو باطل بالبداہۃ اب اس خرابی سے بچنے کے لئے ایک فریق
نے تو عموم قدرت ایزد متعال سے جو کہ مسلمہ اہل سنت تھا اعراض کیا اور اس امر
کو تسلیم کر لیا کہ اکل و شرب جیسے افعال اگرچہ اس طور پر مقدور باری ہیں کہ بذریعہ عباد
انکا ایجاد کر دیا جاتا ہے لیکن ایجاد بلاواسطہ کے لحاظ سے افعال مذکورہ غیر مقدور
اور ممتنع بالذات ہیں بلکہ تخلیق و ایجاد واجب ان امور کے تحقق میں کسب عباد کی
محتاج ہیں اور صاحبان نظر سلیم نے خدشہ مذکورہ کی وجہ سے عموم قدرت کو جو مسلم
اہل سنت ہیں جس پر نصوص قطعیہ دال ہیں ادنی سی رخنہ اندازی بھی گوارا نکی اور
الفاظ موہم نقصان قدرت سے بھی اجتناب کلی کیا اور عموم قدرت باری کو
بجنسہ قایم رکھکر خدشہ مذکورہ کو بہدایت عقل اس طرح پر دفع فرمایا کہ جب ارشاد ان اللہ
علی کل شئ قدیر وغیرہ نصوص دال علی عموم القدرۃ تو اہل سنت کے نزدیک قدرت
باری جملہ موجودات کو شامل ہے افعال ہوں یا اجسام جواہر ہوں یا اعراض اس عموم
عام سے اگر مستثنے ہے تو فقط ذات واجب مستثنے ہے سو جو امور ممکنہ موجودہ ایسے ہیں
کہ اُن کے صدور سے ذات باری تعالیٰ میں تغیر و تصرف لازم آتا ہو انکو تو ممتنع بالذات
کہا جاویگا لیکن جو امور تغیر مذکور کو مستلزم نہونگے وہ اصل کے موافق ممکنات ذاتیہ میں

داخل رہیں گے سو فعل اکل و شرب چونکہ خواص اجسام اور لوازم ممکنات میں محسوب ہیں
اور انکا صدور بلا تحقق جسمیت ممکن نہیں اسلئے اُن کے صدور سے بالبداہۃ تغیر عظیم
ذات باری میں تسلیم کرنا ہوگا جو ممتنع بالذات ہے تو اب بالضرور افعال مذکورہ احاطہ
امکان سے خارج تسلیم کئے جاوینگے بلکہ بشرط تدبر یہ کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ
افعال مذکورہ فی نفسہ ممتنعات ذاتیہ میں داخل نہیں ورنہ ممکنات سے بھی انکا صدور
محال ہوتا در حقیقت یہ امر ممتنع ذاتی ہے کہ ذات واجب تعالیٰ ان افعال کے لئے
محل صدور بنجاوے یعنی چونکہ صدور فعل اکل و شرب جسم پر موقوف ہے تو اسلئے ذات
واجب سے انکا صدور ممتنع ہوگا جسکا حاصل یہ نکلا کہ طعام کی مطعومیت ممتنع نہیں
بلکہ حق تعالیٰ شانہ کا آکل ہونا ممتنع ہے اور بندہ کا آکل ہونا مقدور باری ہے سو جب
مطعومیت طعام میں حد ذاتہ ممکن ہے کسی فاعل یعنے آکل خاص کی وجہ سے یہ امکان
اس میں نہیں آیا فرق اگر ہے تو آکلیت میں ہے یعنے آکلیت واجب ممتنع اور آکلیت عباد
ممکن بالذات ہے اور یہ دو امر ایک دوسرے سے جدا اور متباین ہیں اور امر اول
غیر مقدور اور ثانی مقدور باری ہے تو اب حقیقت میں مقدور ہی دونوں نکلے پھر یہ کہنا کہ
افعال مذکورہ مقدور عباد ہیں اور مقدور واجب نہیں بالکل خلاف واقع ہے کیونکہ
افعال مذکورہ کا امکان ذاتی اصلی ہے اور ہر حال میں یکساں ہے فرق مقدوریت و
عدم مقدوریت اگر ہے تو جانب فاعل سے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان افعال کے
غیر مقدور ہونے کی وجہ عدم مقدوریت ذات واجب ہے اگر مثل ذات ممکنات ذات
واجب بھی مقدور ہوتی تو خلق جسمیت و جوارح کی گنجایش ہوتی جو کہ موقوف علیہ اکل
و شرب ہے پھر صدور افعال مذکورہ مثل ذات ممکن واجب سے بھی ممکن ہوتا مگر ذات واجب
میں چونکہ تصرف و تغیر فی ذات الواجب لازم نہیں آتا اسلئے ممکنات ذاتیہ میں
داخل ہا۔ زیادہ تحقیق منظور ہے تو سنئے یہ امر بدیہی ہے کہ جملہ افعال اور اوصاف کے
لئے جیسے فاعل اور مصدر ضروری ہے ایسا ہی مفعول اور محل بھی لابدی ہے۔ اور
جب کسی وصف یا فعل میں امتناع آتا ہے تو بالضرور احد الطرفین مذکورین کی وجہ

سے آتا ہے سو اگر مفعول اور محل کی وجہ سے فعل مذکور ممتنع ہو اور امتناع میں کسی فاعل
کی خصوصیت کو دخل نہ ہو یعنی خود ذات محل میں قبول فعل مذکور کی قابلیت و استعداد
نہ ہو جیسے جمع اور اجتماع النقیضین یا عدم و اعدام واجب الوجود یا وجود و ایجاد شریک
الباری تو فعل مذکور ممتنع بالذات سمجھا جاتا ہے اور اگر محل تو قابل قبول فعل ہو لیکن
کسی وجہ سے اسکا صدور ذات فاعل سے ممتنع ہو یعنی تحقق امتناع فعل مذکور میں
خصوصیت فاعل کو دخل ہو تو اس کی دو صورت ہیں کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ فاعل خاص
سے فعل مذکور کے صدور میں سوا ثلثہ امتناع ذاتی جو مقدمہ اولی میں عرض کر چکا
ہوں ان میں سے کوئی لازم آجاتا ہے یعنی سلب الشئی عن نفسہ یا تخلف اثبات
عن الذات یا انفکاک لازم الذات عن الذات میں سے کوئی صورت پیش آجاتی
ہے جیسے افعال اکل و شرب کا صدور ذات واجب سے یا خلق جواہر و اجسام کا
تحقق ذات ممکنہ سے کیونکہ اثبات لوازم ذات للذات جیسا حمل اولی کو مستلزم ہے
اسی طرح پر سلب لوازم ذات عن الذات سلب حمل اولی یعنے سلب الشئے عن نفسہ
کو مستلزم ہے تو جیسا الاربعۃ زوج الاربعۃ لیست بزوجۃ کو مستلزم ہو رہا ہے اسی طرح پر
الواجب اکل الواجب لیس بواجب کو اور الممکن خالق الممکن لیس بممکن کو مستلزم
ہوگا تو اس صورت کو بھی اگرچہ توسعاً ممتنع بالذات کہہ سکتے ہیں مگر نظر حق شناس اسکو
خلاف حقیقت سمجھتی ہے ہر ایک عاقل ادنے توجہ میں سمجھ سکتا ہے کہ اس صورت
اور صورت سابقہ کے امتناع میں فرق بین اور بون بعید ہے حق یہ ہو کہ قسم اول
میں جیسا اجتماع النقیضین و وجود شریک الباری وغیرہ کو ممتنع لذاتہ قرار دیا تھا قسم
ثانی میں اکل و شرب واجب تعالی کو ممتنع لذاتہ کے عوض ممتنع لذات الفاعل کہا جائے
چنانچہ صاحب مسلم اور شارح مواقف وغیرہ علماء کلام کے ارشاد سے بھی یہی معلوم ہوتا
ہے کہ یہ قسم ممتنعات ذاتیہ سے خارج ہے اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ صدور فعل مذکور ذات فاعل
سے تو متصور ہے اور صور ثلثہ مذکورہ میں سے کوئی صورت پیش نہیں آتی لیکن
امر آخر صدور مذکور کو مانع ہو رہا ہے جیسا قول غیر صادق یا فعل خلاف عدل حکمت

مثل تعذیب مطیع و مغفرت مشرک بالنظر الی ذات الواجب ممکن و مقدور ہیں اور انکی
فرض وقوع سے کوئی خرابی ہر سہ خرابی مذکورہ بالا میں سے لازم نہیں آتی اگر آتی ہے
تو مثل قضیہ عمرو بن یا ابوجہل مومن بواسطہ کوئی خرابی لازم آئیگی جسکا حصول ہی امتناع
بالغیر کہلاتا ہے چنانچہ اسکی تحقیق مقدمہ کتاب اور تمہید میں عرض کر چکا ہوں سو اس قسم ثالث
کو ممتنع بالغیر بلکہ ممتنع لغیر الذات وغیر الفاعل کہنا مناسب ہے الحاصل اقسام ثلثہ مذکورہ
میں حسب ترتیب قسم اول ممتنع بالذات اور ثانی ممتنع لذات الفاعل اور ثالث ممتنع لغیر الذات
ولغیر ذات الفاعل ہوئی تو اول کو غیر مقدور اور ثالث کو مقدور اور ثانی کو من جہۃ الذات
مقدور اور من جہۃ الفاعل غیر مقدور کہنا لازم ہے اور فعل اکل و شرب قسم ثانی میں اور
کذب متنازع فیہ حسب معروضہ بالا قسم ثالث میں داخل ہے کیونکہ فعل مخالف
عدل و حکمت اور قول مخالف صدق کے لئے ذات ایزد متعال کسی طرح محل نہیں
ہو سکتی جو ان کی وجہ سے تغیر فی الذات لازم ہو ان کی وجہ سے تغیر اور تصرف لازم آئیگا
تو افعال اور کلام لفظی میں آئیگا جنکو نہ عین ذات کہہ سکتے ہیں اور نہ لوازم ذات بلکہ
مقولات مخلوقات میں شمار ہوتے ہیں جنکے مقدور و مخلوق ہونے میں ادنی تامل
بھی اہل عقل کو نہیں ہو سکتا پھر اس بون بعید پر کذب و اکل کو یکساں سمجھنا اور باہم
مقیس اور مقیس علیہ بنانا بالکل خلاف تدبر ہے کون نہیں جانتا کہ در صورت اکل
اگر ماکولات میں یہ تغیر ہوتا ہے کہ ایک موضع سے منتقل ہو کر دوسرے موضع میں پہنچ
جاتے ہیں تو خود آکل میں بھی یہ تصرف ضرور ہوتا ہے کہ بذریعہ حلق و دہن کسی چیز کو
شکم میں داخل کرنا پڑتا ہے پھر ذات پاک ایزد ذو الجلال میں جو کہ جوارح جسمیہ اور
جمیع تغیرات سے منزہ ہے اسکا تحقق کیونکر متصور ہو سکتا ہے جس سے ہر فہیم
بالبداہت سمجھ سکتا ہے کہ فعل اکل کے ممتنع الوقوع ہونے کی یہ وجہ ہرگز نہیں کہ ذات
قدرت قدیمہ سے خارج ہیں بلکہ اسکے امتناع کی یہ وجہ ہے کہ ذات باری قدرت قدیمہ
سے خارج ہے اور ذوات عباد چونکہ مقدور و مخلوق ہیں اسلئے ان میں نہ خلق جوارح
محال اور نہ صدور اکل وغیرہ میں کوئی استحالہ تو اب یہ دعوی کہ فعل اکل و شرب مقدور عباد

ہے اور قدرت قدیمہ سے خارج ہے ظاہر ہے یہ جنوں کا کام ہے حقیقۃ الامر یہ ہے کہ ذات
واجب چونکہ مقدور نہیں اسلیئے افعال مذکورہ کا صدور اس سے ممتنع ہے اور ذوات ممکنات
چونکہ مقدور و مخلوق ہیں اس وجہ سے بعض اکل وغیرہ کا صدور ان سے ممکن ہے بخلاف کذب
کہ ممتنع عقلیہ اور محل خلاف عدل و حکمت کے کیونکہ یہاں نہ ذات محل قبول تاثیر فاعل
سے منکر اور نہ ذات فاعل ایجاد و تاثیر سے آبی ذات محل کا قبول تاثیر سے منکر ہونا
تو اسی سے ظاہر ہے کہ وہ منجملہ ممکنات و اشیاء و مخلوقات ہیں اور ذات فاعل کا ایجاد
و تاثیر سے آبی نہ ہونا اس سے ہویدا ہے کہ در صورت ظہور تاثیر کوئی تغیر و تصرف مستحیل
ذات قدیم میں لازم نہیں آتا حکمت و تقدس کا قدرت سے جدا قصہ ہے بخلاف
صورت اولی کے کہ وہاں ذات محل ہرچند قبول تاثیر سے انکار نہیں کرتی کیونکہ اکل
و شرب میں تو فقط انتقال من محل الی محل آخر ہی ہوتا ہے تصرفات عظیمہ جیسے ایجاد
و اعدام تک قدرت قدیمہ سے اسپر طاری ہوتے ہیں پھر محل کو عیوب قابل قدرت واجب
کے نسبت کرنا عاقل کہہ سکتا ہے البتہ ذات فاعل چونکہ مقدور نہیں اسلیئے افعال
معلومہ کا صدور ممتنع ہو رہا ہے اور بغیر تصرف فی ذات الفاعل ان افعال کی تحقق
کی کوئی صورت نہیں چلئے غور ہے کہ ابوالقاسم بھی افعال ممکنہ کے مقدور باری
ہونے کا منکر نہیں ہاں مثل فعل عبد کو غیر مقدور کہتا ہے اور وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ فعل
عبد یا طاعت ہوتا ہے یا معصیت یا سفہ اور فعل باری میں اسکی گنجایش نہیں سو اہل
سنت باوجودیکہ فعل واجب کو معصیت و طاعت وغیرہ سے منزہ اور مبرہ سمجھتے تو
ہیں مگر اس کی وجہ سے اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ مثل فعل عبد مقدور باری نہیں بلکہ قول
مذکور کی تردید فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ امور اعتباریہ تماثل فی الماہیۃ کے منافی نہیں
علمائے زمانہ حال سے تو کیا عجب ہے کہ بعض کے ہم جنس ہو جائیں انہوں نے تو
فقط مماثلت ہی کا انکار کیا تھا یہ صاحب تو جملہ افعال جوارح اور افعال قبیحہ کو بالکلیہ
غیر مقدور فرما رہے ہیں شعر اینچہ بعضی نظر درست کرو * حیف کہ آن شمع جان
کند * اور فرق مرضیہ احقر کے بعد جملہ افعال جوارح کے ممتنع الصدور ہونے کی کیفیت

او فی تامل سے ظاہر ہو سکتی ہے اور قدرت کاملہ قدیمہ میں شائبہ نقصان بھی تو ہم علیہ
ہوتا اور امین کذب مذکور و افعال اکل و شرب وغیرہ فرق ظاہر معلوم ہوتا ہے فعل اکل و شرب
وغیرہ حسب معروضہ سابق مقدوریت ذات واجب اور سلب وجوب عن ذات الواجب
کو مقتضی ہے جو از مستحیلات ذاتیہ ہیں محسوب ہیں اور جملہ غیر مطابق للواقع کے انعقاد
و تنزیل میں کوئی تغیر و تصرف ذات واجب تعالی میں لازم نہیں آتا اور جب حق تعالی
کا متکلم ہونا مسلم ہے تو نفس تکلم میں سب قضایا مساوی ہیں صادقہ ہوں یا غیر صادقہ
سے تکلم دونوں جگہ یکساں ہیں حالت قیام زید میں جب حق تعالی کو جملہ زید قایم کے
تکلم پر قدرت ہے اور اس کی وجہ سے کوئی تغیر ذات باری میں ظاہر نہیں ہوتا۔ تو
اب انصاف کیجئے کہ حالت قعود زید میں وہ امکان ذاتی مبدل بامتناع ذاتی کیونکر
ہو سکتا ہے ورنہ انقلاب ذاتی کا قایل ہونا پڑیگا اور مثل بعض بوجہ اختلاف اعتبارات
تماثل ماہیۃ کا انکار کرنا لازم آئے گا سو حالت قعود میں بالفرض اگر جملہ مذکور کو جناب باری
منعقد و نازل فرماوے تو کونسا تغیر ذات واجب میں لازم آئیگا البتہ بوجہ حکمت
و تنزہ جناب باری جملہ مذکورہ کا ممتنع ہونا مسلم ہے المطلوب الحاصل مولانا شہید رحمہ
اللہ علیہ کا یہ استدلال عقلی بدیہی سراسر حق ہے اور شبہ مذکور کا جینے سو تدبیر یا تعصب
ہے پھر تعجب یہ ہے کہ اس خوش فہمی پر حضرت مولانا شہید کے استدلالات کو ہذیان
نشہ فلسفہ اغلوطات سے تعبیر فرماتے ہیں جس سے علاوہ خوش فہمی کے ادب و عظمت
اکابر دین بھی مترشح ہے و نعم ما قال العارف **بیت** از خدا جوئیم توفیق ادب
بے ادب محروم ماند از فضل رب ۔ دوسرا شبہ جو مولف ثانی نے استدلال مذکور پر
پیش کیا ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کو اگر عقد کلام کاذب پر قدرت ہے تو اپنے
کلام پر قدرت ہے حق تعالی کی کلام پر تو قدرت نہیں اور حق تعالی کی قدرت سے
اگر خارج ہے تو کلام جناب باری خارج ہے اور دونوں کلام میں متباین فی الحقیقۃ ہیں
اور کمی زیادتی دو قدرتوں میں مقدور واحد کے اعتبار سے متحقق ہوتی ہے اور جب مقدور
ہی متباین ہیں تو پھر اس تفاوت کے ظہور کی کوئی صورت نہیں اقول اہل سخن شعر

کی مخفی یہ امر ہے کہ مؤلف نے کلام انسانی اور کلام ربانی کو مختلف الحقیقت و متباین
النوع قرار دے کر اول کو مقدور عبد اور ثانی کو غیر مقدور باری کہا ہے اسلئے اسکے
جواب میں اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ یہ غلط ہے کیونکہ اگر کلام مذکور سے مؤلف
کی غرض کلام نفسی ہے جو کہ صفات وجودیہ ذاتیہ میں معدود ہے تو اسکا متباین فی
النوع ہونا مسلم مگر اسکو کیا کیجئے کہ وہ مبحث سے خارج ہے اور اگر کلام لفظی مراد ہے تو
اسکا اختلاف نوعی غیر مسلم ہے بلکہ اسکا اختلاف نوعی کسی دلیل قوی سے ثابت کرنا چاہئے اسکے بعد کیجئے الزام
دینے کی امید کرنی مناسب ہے علاوہ ازیں یہ ننگ اہل سنت مقدمہ سویم کے ضمن
میں اس امر کو ثابت کر چکا ہے کہ صفات حقیقیہ ذاتیہ واجب تعالیٰ تو بیشک صفات
ممکنات سے متغایر فی الحقیقۃ ہیں جیسے علم و قدرت وغیرہ لیکن صفات سلبیہ اور
اور صفات فعلیہ میں بجائے مخالفت مذکور اتحاد موجود ہے جیسے سلب جسمیۃ و
جوہریت یا ثبوت تعذیب و مغفرت و عدل و صداقت اور یہ بھی معروض ہو چکا ہے
کہ کذب متنازع فیہ صفات ذاتیہ میں داخل نہیں بلکہ صفات فعلیہ میں داخل ہے
پھر کلام لفظی حق تعالیٰ اور کلام انسانی کو بلا دلیل مختلف النوع کہنا کیونکر قابل تسلیم
سمجھا جا سکتا ہے البتہ کیفیت حکم میں فرق مسلم ہے مگر اس سے حقیقت کلام میں
فرق لازم نہیں آتا معہذا یہ امر بدیہی ہے کہ کلام لفظی واجب کی لیجئے یا ممکنات کی اسکے
مفردات یہی حروف تہجی ہیں جن کی حقیقت کلام ربانی و انسانی ہر دو میں یکساں ہے
یہ نہیں کہ جو الف با تا کلام لفظی واجب تعالیٰ کے اجزا ہیں اُن کی حقیقت کچھ اور ہے
اور جو کلام ناس کے اجزا ہیں اُن کی حقیقت کچھ اور ہے اگر فقط اضافات و اعتبارات
کے تغیر سے اختلاف نوعی لازم آتا ہے تو کلام ممکنات میں بھی بوجہ تغیر مذکور باہم اختلاف
نوعی ماننا پڑیگا بلکہ جملہ افعال منسوبہ الی الواجب اور منسوب الی الممکنات میں بوجہ مذکور
تغایر حقیقی ماننا ضرور ہوگا اور کسی فعل کے مقدور عبد ہونے کی وجہ سے مقدور واجب
ہونے پر استدلال نہو سکیگا حالانکہ علماء معتبرین کی کلام میں استدلال مذکور متعدد مواقع
میں موجود ہے شرح مواقف میں بحث صدق کلام باری میں فرماتے ہیں فانا نعلم

بالضرورۃ ان من علم شیئا امکن لہ ان یخبر عنہ علی ما ہو علیہ
دیکھئے حق تعالیٰ کی نسبت قدرۃ علی الصدق بالقیاس علی قدرۃ العباد ثابت
فرماتے ہیں اور مؤلف مذکور کی بات تسلیم کی جائے تو یہاں بھی یہی اعتراض ہوگا کہ
کلام باری اور کلام انسانی چونکہ مختلف النوع ہیں اسلئے ایک کے مقدور للعباد ہونے
سے دوسرے کا مقدور باری ہونا ثابت نہیں ہو سکتا حالانکہ عبارت مذکورہ کو مؤلف
نے خود اپنے استدلال میں ذکر کیا ہے اور اس سے بھی عجیب یہ امر ہے کہ عبارت مذکورہ
پر بطور اعتراض فاضل چلپی فرماتے ہیں انا نعلم بالضرورۃ ان من علم شیئا
امکن لہ ان یخبر عنہ لا علی ما ہو علیہ دیکھئے خود کذب کی نسبت یہ
کہتے ہیں کہ اسکا مقدور باری ہونا بدیہی ہے اور وجہ بداہت وہی قیاس مذکور ہے
پھر اسکے جواب میں فاضل موصوف کہتے ہیں اجیب عنہ بان قولہ من علم
شیئا الخ ممنوع و دعوے الضرورۃ غیر مسموعۃ اذ لیس الکلام
فی الصدق والکذب اللفظیین حتی یمکنہ ذلک بل فی النفسانیین الخ
اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ صدق و کذب لفظی میں یہ قیاس مسلم ہے تو اب
مؤلف مذکور کا یہ کہنا کہ دونوں کلام حقیقت میں متباین ہیں اور در صورت تباین
ایک کے مقدور عباد ہونے سے دوسرے کا مقدور باری ہونا لازم نہیں آتا صحیح
اقوال علماء کے بھی مخالف ہے اب بجز اسکے کہ مؤلف مذکور اپنی عادت کے موافق
محقق شریف اور فاضل چلپی اور دیگر علماء کی بلا دلیل تغلیط کریں اور کوئی صورت سمجھ
میں نہیں آتی اور اس امر سے قطع نظر کر کے کہ یہ قول بداہت عقل و مسلمات علماء کے
مخالف ہے اس صورت میں یہ خرابی اور لازم آئیگی کہ جملہ صفات اضافیہ یعنی افعال
باری کو افعال عباد سے مختلف الحقیقت مانکر جس فعل ممکن و مقدور عبد کو چاہئے بطور
قدرت قدیمہ سے خارج کر لیجئے اور یہی دلیل پیش کر دیجئے کہ صفات واجب خواہ حقیقیہ ہیں
یا اضافیہ جنکو افعال سے تعبیر کیجئے صفات و افعال ممکنات سے متغایر بالذات ہیں
اسلئے مقدور ہی دو ہو گئے اور در صورت تعدد مقدور تمانع بین القدرتین کیونکر ہو سکتا ہے

حالانکہ بعض کے مقابلہ میں تردید اہل سنت جو خدشۂ اول کے جواب میں عرض کر چکا ہوں
مغایرت مذکورہ کے بطلان کے لئے کافی ہے شرح مواقف و شرح مقاصد
وغیرہ میں یہ جواب بھی مذکور ہے فالمعدود فی نفسہ حرکات وسکنات و
تلحقہ ہذہ الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد و داعیتہ
ولیست من لوازم الماہیۃ فانتفاؤہا لا یمنع التماثل انتہی اس عبارت
سے صاف ثابت ہے کہ اہل سنت کے نزدیک افعال واجب و افعال عباد متماثل
فی الحقیقۃ ہیں اور عقد کلام لفظی کا صفات اضافیہ فعلیہ میں محسوب ہونا معروض ہو چکا
ہے تو پھر ہر دو کلام کو مخالف فی النوع کون تسلیم کر سکتا ہے اور اگر بپاس خاطر صاحبان
معقول ان سب خرابیوں سے قطع نظر کر کے ہم اس بات کو بھی تسلیم کر لیں کہ کلام لفظی واجب
تعالی اور کلام ممکنات متباین فی الحقیقۃ ہیں تو اس سے فقط نفس کلامین کا مختلف ہونا
لازم ہوگا صدق و کذب جو کہ کلام کے اوصاف عارضہ ہیں اُن کا مختلف ہونا کسی طرح
قابل تسلیم نہ ہوگا اور یہ امر یوں بھی بدیہی ہے کہ صدق و کذب مطابقت و عدم مطابقت
کلام کو کہتے ہیں کلام واجب ہو یا کلام ممکن اور یہ امر بھی کوئی عاقل تسلیم نہیں کر سکتا
کہ کلام صادق اور کلام کاذب مختلف الحقیقت ہیں سب جانتے ہیں کہ کلام واحد
اضافات و اعتبارات مختلفہ کی وجہ سے کبھی صادق ہو جاتی ہے اور کبھی کاذب اور
جب یہ ہر دو امر ثابت ہو چکے کہ کذب منسوب الی الواجب اور منسوب الی الممکن
کی حقیقت واحد ہے اور کلام صادق اور کلام کاذب متحد بالذات والنوع ہیں تو
اب یہ فرق کرنا کہ بوجہ اختلاف نوعی انسان اپنے کلام کاذب کے انعقاد پر قادر ہے
اور واجب تعالی اپنے کلام کاذب پر قادر نہیں بالکل لغو ہو گیا کیونکہ یہ نزاع فقط کلام
کاذب میں ہے کلام صادق لفظی کے عقد و ازال کو تو کوئی غیر مقدور للباری نہیں کہتا
سو جب عقد کلام صادق مقدور باری ہے اور کلام صادق و کاذب متحد بالذات ہیں
تو کلام کاذب کے مقدور ہونے میں کیا تامل باقی رہ گیا مثلاً جب انعقاد قضیۂ کو زید
قائم کو مقدور باری مان لیا اور حالت قیام زید و قعود زید میں جملہ مذکورہ کی حقیقت میں

کوئی اختلاف نہیں تو ایک حالت میں اسکو ممکن بالذات اور دوسرے موقع میں ممتنع بالذات
ہونے کی کیا صورت ہوگی تا وقتیکہ کلام صادق و کلام کاذب کو مغایر بالذات نہ کہا جائے
اسوقت تک کلام صادق کو ممکن اور کلام کاذب کو ممتنع بالذات کہنا کسی طرح درست نہ ہوگا
حالانکہ تغایر مذکور باطل ہے بلکہ بالبداہۃ یہ امر قابل تسلیم ہے کہ جیسا انسان بوجہ قدرت علی
الکلام کسی جملہ کو ہر دو حالت مطابقت و عدم مطابقت میں بول سکتا ہے ایسا ہی واجب تعالی
بحیثیت قدرت اپنے کلام لفظی کو ہر ایک حالت میں عقد و ازال فرما سکتا ہے اگرچہ
بالفرض کلام لفظی واجب و ممکن متباین الحقیقت ہوں اب بجز اسکے کوئی مفر نہیں معلوم
ہوتا کہ کلام لفظی صادق کے عقد پر بھی ذات واجب تعالی کو قادر نہ مانا جائے اور عجب
نہیں کہ بمقتضای الضرورات تبیح المحظورات کوئی صاحب یہ بھی تسلیم کر لیں کہ کلام لفظی
صادق بھی غیر مقدور ہے مگر اول تو جواب اول مذکور سابق کا کیا جواب دوسرے اوامر
ونواہی شرعیہ جو کہ کلام لفظی سے مستفاد ہیں اور بالاتفاق مقدور و مراد باری ہیں ان سب کا
غیر مقدور ہونا لازم آئیگا تیسرے علماء کلام در بارہ کلام الٰہی جو مثل انما یصیر احد
تلک الاقسام عند التعلقات وذلک فیما لا یزال وما فی الازل فلا
انقسام اصلا اور الحادث ہو التعلق وغیرہ فرماتے ہیں جس سے صاف ظاہر
ہے کہ تعلقات کلام حادث ہیں اور خبریت و انشائیت بالبداہۃ بعد تعلق مذکور متحقق ہوگی
ہے اسکے بعد کہیں صدق و کذب کی گنجایش ہوگی ان عبارات کا بھی کوئی محل صحیح
نکلیگا یا محض تغلیط ہی سے کارروائی ہوگی کیونکہ بذریعہ عبارات سابقہ یہ امر ظاہر ہے
کہ صدق و کذب کلام باری میں حادث ہے اور جملہ حوادث کا ممکن و مقدور باری ہونا سبکے
نزدیک مسلم ہے پھر باوجود اسکے کسی صاحب کا بالعکس یہ فرمانا کہ کلام لفظی صادق بھی
مقدور باری نہیں کیونکر صحیح سمجھا جائیگا الحاصل خدشۂ ثانیہ مولانا شہید کے استدلال
پر پیش کرنا سراسر بے اصل اور مفاسد عدیدہ کو متضمن ہے اگر ان سب کی اصلاح ہو سکے
تو معترض کے نزدیک اول یہ امر تصحیح للاعتراض ضروری ہے کہ ضمن خدشہ میں جن دو
امروں کا دعوے کیا ہے اسکو مدلل کر دیا جائے اول تو یہ کہ کلام لفظی واجب و ممکن کو متباین

الشنع ہونے کی کیا وجہ دوسرے بصورت تسلیم تباین مذکور فقط کلام کاذب کے غیر مقدور
اور ممتنع بالذات ہونے کی کیا صورت تا وقتیکہ یہ دونوں امر محقق نہو جاویں بروی انصاف
خدشہ مذکورہ کی جواب ہی ہمارے ذمہ نہ ہوگی اور یہ ہیچمدان تو تبرعا ہر دو امر کی تغلیط مدلل
عرض کر چکا ہے پھر اس شیخ چشتی کو دیکھئے کہ ایسی دعاوی غیر مدلل بلکہ باطلہ کے بھروسے
ایسے راسخین فی العلم کے استدلالات کو اغلوطات سے تعبیر کیا جاتا ہو اور
عباد اللہ المخلصین کو سب و شتم سے یاد کیا جاتا ہے ولنعم ما قال العارف بیت چوں
خدا خواہد کہ پردہ کس درد میلش اندر طعنہ پاکاں برد تیسرا خدشہ جو مؤلف مذکور نے
استدلال مرقومہ حضرت مولانا شہید پر پیش کیا ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کو معتقد
کلام کاذب پر قادر کہنے سے اگر یہ مراد ہے کہ انسان قضیہ کاذبہ کا خالق ہے تو بالبداہت
غلط ہے کیونکہ اہل سنت کے نزدیک افعال عباد کا خالق حق تعالی شانہ ہے اور اگر یہ
مطلب ہے کہ انسان اسکے لئے کاسب ہے تو مسلم مگر اب یہ کہنا کہ اگر حق تعالی شانہ
کلام کاذب پر قادر نہو گا تو قدرت انسانی قدرت ربانی سے زاید ہو جاتی ہی بالکل غلط
ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں تو یہ مطلب ہوا کہ کلام کاذب کے لئے بندہ کاسب
ہے اور حق تعالی اسکا خالق نہیں اور کسب اور خلق میں فرق ظاہر ہے خلق سے کسب
سہل اور ادون ہے قدرت بشر کا قدرت رب اکبر سے زاید ہونا تو جب لازم آتا کہ
جو قدرت ذات واجب سے مسلوب کی جاتی ہے وہی قدرت بعینہ انسان کی نسبت
کلام کاذب حاصل ہوتی اور یہاں قدرت علی الخلق جسکو قدرت حقیقیہ اور قدرت
تامہ کہئے اسکو ذات واجب سے مسلوب مانا ہے اور قدرت کسب جسکو قدرت
مجازی اور قدرت ناقصہ کہئے اسکو انسان کے لئے ثابت کیا ہے پھر قدرت بنی
آدم قدرت خالق عالم سے کیونکر زاید ہو سکتی ہے اقول اب یہ تو قدرت خداوندی کیا ہوئی نعوذ
باللہ نواب صدیق حسن خاں صاحب کی نوابی ہو گئی بوجہ خطاب نوابی القاب مولویت سے
کنارہ کشی کی تھی بوجہ معزولی جب خطاب نوابی سے بھی معزول ہو گئی تو اب نواب ہے
نہ مولوی محض صدیق الحسن خان رہگئے ایسے ہی بوجہ کمال قدرت حق تعالی کے لئے قدرت

علی الخلق تسلیم کرکے اسکی ذات پاک کو کسب سے جس میں استدلالات کے احتیاج ہوتی ہے
منزہ مانا گیا تھا اب علماء معقول نے بنسبت کذب وغیرہ قدرت علی الخلق کا بھی انکار کیا
اسلئے کسب باقی نہ رہا قدرت بندہ کو قدرت ناقصہ یعنی اختیار کسب تو ان افعال پر حاصل
ہے ذات واجب کے لئے تو نہ قدرت کاملہ یہاں موجود ہے نہ قدرت ناقصہ افسوس
کہ حقیقت شناسان معقول نے یہ عجب انداز اختیار کیا ہے کہ خلاف مذہب اہل سنت طرح
طرح سے عموم قدرت باری میں رخنہ اندازی کی جاتی ہے اور اصطلاحات معقول کے زعم
سے بلا تدبر تصریحات علماء اسلام کے خلاف پر کمر باندھی جاتی ہے کہیں فرق نظامیہ کے
ہمصفیر بنگئے کہیں جوش علمی میں آکر ابو القاسم بلخی اور اسکے اتباع سے بھی کچھ آگے
بڑھ گئے حقیقت میں فرق مذکورہ کو بھی اتباع و اعتماد عقل نے ہی اس خرابی میں مبتلا
کیا چنانچہ شروع رسالہ میں احقر اس امر کی تشریح کر چکا ہے متقدمان اسلام نے انہیں وجوہ
سے لوگوں کو توغل فلسفہ بلکہ خوض علم کلام سے بھی روکا ہے شارح عقاید فرماتے ہیں
والمنع عنہ فانما هو للمتعصب فی الدین والقاصر عن تحصیل الیقین
والقاصد الی فساد عقاید المسلمین والخائض فیما لا یفتقر الیہ من
غوامض المتفلسفین انتہی دیکھئے تو تبعات فلسفیکی شہرت سے تو اکابر نے
علم کلام سے بھی لوگوں کو روکا ہے اور فلسفہ کی قباحت میں تو کثرت اکابر کے اقوال جو
ہیں یہ حضرات اقوال سلف اور نصوص شرعیہ کو اصل عقاید بناکر نظر عقل کو اسکا متبع اور
خادم کرتے تو ان وساوس کی وجہ سے کسی خرابی میں ہرگز مبتلا نہ ہوتے بلکہ بعد ایجاد
ان وساوس کو رفع فرماتے لعدم اتباع سلف سے سرمو متجاوز نہ ہوتے اور بعد تنازع فیہا بیچ ہی
سی بات یہی خیال فرمالیتے کہ کذب مذکور ممتنع بالذات ہے تو مقدور عباد ہونے کے کیا معنے
اور ممکن بالذات ہے تو قدرت قدیمہ سے خارج ہونے کی کیا صورت اور اکل و شرب وغیرہ
افعال جوارح کا خدشہ یا کلام لفظی واجب اور کلام ممکنات کے تمایز زمانی کا شبہ گذرا تھا تو بدیہہ
عقل حق شناس اسکے دفعیہ کی فکر فرماتے تھے چنانچہ احقر ہر دو امر کی نسبت عرض کر چکا ہے
یہ مناسب نہ تھا کہ شبہات مذکورہ کی وجہ سے قضیہ عموم قدرت ہی میں تخصیصات غیر مسلمہ

جاری ہونے لگیں اور بوسیدہ عقل شبہات مذکورہ کی تائید و تقویت میں سعی کرنے لگیں اور نیز
یہ امر بھی ثابت ہو چکا ہے کہ کلام صادق و کاذب میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے پھر
جب بحالت صدق اس میں امتناع ذاتی نہ تھا تو حالت کذب میں کلام مذکور میں امتناع
ذاتی کیونکر پیدا ہو گیا جسکو انقلاب ذاتی مستحیل کہتے ہیں اور کسب و خلق کے فرق سے
اگر بیان کیا جائے کہ ایک شے مقدور عبد اور غیر مقدور للباری ہو سکتی ہے تو شکل غرض
سابق یہاں بھی یہ خرابی لازم آئیگی کہ کسی فعل کا مقدور عبد ہونا مقدور باری ہونے کو مستلزم
نہ ہوگا اور مقدور عبد ہونے کی وجہ سے مقدور واجب سمجھنے پر استدلال نہ ہو سکیگا حالانکہ کلام
علماء میں استدلال مذکور موجود ہے کہ تمام تر اتفاسا ری خرابی کی وجہ یہ ہے کہ معنی خلق و کسب
میں تدبر نہیں کیا اگر حقیقت خلق و کسب کو سمجھتے تو ایسی بات کبھی نہ فرماتے خلق میں ایجاد
وجود ہوتا ہے اور کسب میں مباشرت اسباب جنکی وجہ سے بطریق جری عادت خالق
کائنات کی طرف سے ابتداء افاضۂ وجود کی نوبت آتی ہے چنانچہ کتب کلامیہ میں موجود
ہے افعال العباد الاختیاریۃ واقعۃ بقدرۃ اللہ تعالی وحدها
لیس بقدرتهم تاثیر فیها دوسرے موقع میں فیخلق اللہ الفعل عقیبها
عادۃ موجود ہے کہیں یستند جمیع الممکنات الی اللہ تعالی ابتداء مذکور
ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ قدرت باری عز اسمہ در بارہ خلق کسب عباد کے
اصلا محتاج نہیں بلکہ کسب تحقق مطلوب میں خلق کا محتاج ہے چنانچہ کلام علماء اہل سنت
میں یہ امر صریح موجود ہے کیونکہ موثر حقیقی قدرت و خلق واجب تعالی ہے اور کسب عباد
فقط سبب عادی ہے تو اب یہ امر محقق ہو گیا کہ خلق اشیاء اور وجود ممکنات کے لئے قدرت
و خلق واجب علت مستقلہ ہے اور مباشرت اسباب یعنی کسب عباد محض سبب ظاہری
ہے تو اب کسی ممکن ذاتی کو غیر مقدور باری کہنا یا قدرت جناب باری کو اس کے ایجاد
میں محتاج کسب سمجھنا کیونکر عند العقلاء صحیح ہو سکتا ہے بالجملہ کسی امر کو مقدور یعنی مکتسب
عباد کہنا اور مقدور باری نہ کہنا اور پھر معنی قدرت میں تفاوت نکالکر اس کی تصحیح کرنی
سراسر عقل سلیم اور اقوال قطعیہ شرعیہ کے مخالف ہے دیکھئے فاضل چلپی فرماتے ہیں

ان کل موجود سوی صفاته تعالی واقع بقدرته ابتداء بحیث لا موثر
فیه سواه وان توقف تاثیره فی البعض علی شرط کتوقف ایجاده للعرض
علی ایجاده لمحله لامتناع قیامه بنفسه و سیجئ فی مباحث التولید
ان الاحتیاج فی الحقیقة للعرض لا ان سبحانه محتاج فی ایجاده الی
شئ فلا محذور انتهی شارح مواقف فرماتے ہیں والتحقیق انه لا محذور لان
الاحتیاج فی الحقیقة راجع الی الفعل المتولد والعرض دیکھئے عموم قدرت
باری اور استغناء ذات واجب پر جو یہ خدشہ ہوتا تھا کہ خلق باری مثلا ایجاد اعراض میں
تحقق جواہر کی محتاج ہے اسکی وجہ سے حضرات اہل سنت نے یہ نہیں کیا کہ اس احتیاج
کے قائل ہو جاتے یا عموم قدرت قدیمہ میں کسی تخصیص کو قبول فرما لیتے بلکہ یہ کیا کہ عموم مذکور
اور استغناء معلوم کو علی حالہ رکھکر اس احتیاج کو اعراض اور فعل متولد کی طرف راجع کیا بشرط
تدبر و انصاف ان عبارات سے یہ خدشہ مذکورہ کی بیخکنی ہوتی ہے اہل معقول نے تو حال
نے زیبا افضل اہل و شرب کی وجہ سے قدرت باری کے عموم میں تخصیص کر لی تھی یا
خلق و کسب کے تفاوت کی وجہ سے بعض افعال کو صراحۃ قدرت قدیمہ سے خارج کر دیا
تھا ایسا ہی ضرور خلق افعال متولدہ اور اعراض میں ذات واجب کی احتیاج کے قائل
ہو جاتے خیر اب بھی کچھ نہیں گیا مقتضائے ایمانی اور تقاضائے انصاف یہی ہے کہ بعد
تنبیہ قبول حق میں چون و چرا نہ ہو مگر کیا عجب ہے جو بعض حضرات ہماری مخالفت کی وجہ
سے فاضل چلپی اور شارح مواقف کی تردید پر کمر بستہ ہوں لیکن ہمارا اس میں کچھ نقصان
نہیں ہمکو تو فقط یہی ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ حضرات اپنے اجتہاد کے روبرو کسی بڑے کی
سنیں نہ چھوڑینگے اور بشرط توفیق الہی اس وقت ہم بھی انشاء اللہ ظاہر کر دینگے کہ فاضل
چلپی اور شارح ممدوح کی کلام با اعتبار ہے اب یہ التماس ہے کہ مولف ثانی نے جو یہ تین
اعتراض مولانا شہید کے استدلال اول پر وارد کئے تھے واقع میں سب کا خلاصہ یہی ہے
کہ انہی ایجادات کے عموم پر طرح طرح سے عموم قدرت واجب میں خلل اندازی کی ہے
جو کہ مذہب اہل سنت کے مخالف ہے اور چند عبارات بطور نمونہ جو احقر نے نقل کی ہیں

طالبان حق انشاء اللہ تعالیٰ اُن کو ملاحظہ فرما کر سمجھ لیں گے کہ عموم قدرت واجب ایسا
مسئلہ مسلمہ اہل سنت ہے کہ کوئی ممکن آتی اور مقدور عبد اُس سے خارج نہیں ہو سکتا البتہ
فرق باطلہ مثل نظامیہ واسواریہ وبلخی وبحیریہ نے شبہات عقلیہ کی وجہ سے عموم مذکور میں خلاف
کیا ہے جسکو علماء سنت نے ہر طرح سے باطل فرمایا ہے پھر اس خوبی پر متبعان سنت کو
معتزلہ بنایا جاتا ہے اور حضرت مولانا شہید جیسے کامل فی العلم والعمل کو خارج از اہل سنت
سمجھا جاتا ہے واللہ المستعان اسکے بعد حضرت مولانا شہید رحمۃ اللہ علیہ نے جو دوسرا
استدلال بیان کیا تھا جسکا خلاصہ یہ تھا کہ کمال دخولی اسی میں ہے کہ باوجود قدرۃ علے
الکذب متکلم اس سے اجتناب کرے اور صدق کو اختیار کرے اور اس میں چنداں کمال
نہیں کہ بوجہ مجبوری کلام کاذب کے صدور کی نوبت نہ آئی ورنہ اخرس وجماد واسح بی
کے اول مستحق ہونگے اسپر پروفیسر صاحب نے جو اعتراض کیا ہے اُسکا ماحصل یہ ہے
کہ قاعدہ مذکورہ یعنے تمدح مقدوریۃ کو مستلزم ہے اور در صورت عدم قدرت فاعل لایق
مدح نہیں ہوتا غیر مسلم ہے کیونکہ در صورت تسلیم اول تو یہ خرابی لازم آتی کہ کلام نفسی
کے صدق کی وجہ سے ذات باری قابل مدح نہ ہو ورنہ صدق کلام نفسی بھی مقدور باری
ہوگا جس سے کلام نفسی کے کذب کو بھی ممکن کہنا پڑیگا علاوہ ازیں لا تاخذہ سنۃ
ولا نوم اور قل ھو اللہ احد اللہ الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن
لہ کفوًا احد اور ان اللہ لا یظلم مثقال ذرۃ سے بھی تمدح باری حاصل ہو سکیگا
کیونکہ یہ جملہ امور غیر مقدور ہیں اور امام رازی اور قاضی عضد نے جو اپنی کلام میں بھی
استدلال بیان فرمودہ حضرت شہید ذکر کیا تھا اُسکا ایک جواب تو فاضل ٹونکی نے یہ
دیا ہے کہ یہ قاعدہ بنی آدم کے اوصاف کے ساتھ مختص ہے شان حق تعالیٰ میں جاری
نہیں ہو سکتا اور دوسرا جواب یہ بیان کیا ہے کہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال مذکور
بطریق جدل اور بارادہ الزام خصم بیان فرمایا ہے خود حضرت امام کا یہ مذہب ہرگز نہیں کیونکہ
معتزلہ کے مقابلہ میں خود امام نے استدلال مذکور کو چند مواقع میں باطل فرمایا ہے مثلاً
معتزلہ نے آیات دالہ علی نفی الظلم سے یہ استدلال کیا ہے کہ ظلم مقدور باری ہے کیونکہ

نفی ظلم کو حق تعالیٰ اپنی مدح کے موقع میں ذکر فرماتا ہے اور کسی فعل کا ترک اسی وقت
لائق مدح گنا جاتا ہے کہ جب فاعل باوجود حصول قدرت اسکو ترک کر دے اس کے
جواب میں امام ممدوح نے آیۃ لا تاخذہ سنۃ ولا نوم کو ذکر فرما کر ایسے استدلال
مذکور کو باطل کیا ہے تو اب اس سے ظاہر ہو گیا کہ امام نے استدلال مذکور بہ ارادہ الزام المعتزلہ
ذکر فرمایا تھا اسکے بعد فاضل خیالی وفاضل لاہوری کی عبارت مؤلف ثانی نے تائید
میں نقل کی ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ حق یہی ہے کہ کسی شے کا فاعل ہے ممتنع
ہونا نفی تمدح کو مستلزم نہیں بلکہ امتناع مذکور سے تمدح میں مبالغہ ہو جاتا ہے تو اب مولانا
شہید کا استدلال مذکور کہ کذب کو ممکن فرمانا غلط ہو گیا اقول بحولہ اس جملہ تقریر کا
خلاصہ یہ ہے کہ مولانا شہید نے جو عدم مقدوریۃ کذب کو منافی مدح فرمایا ہے مؤلفات
مذکورہ نے دو اعتراض کئے ہیں اول یہ کہ اگر استدلال مذکور تسلیم کر لیا جاوے تو پھر صدق
کلام نفسی کو حق تعالیٰ کی مدح میں بیان کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ صدق کلام نفسی واجب اور
اُس کا کذب ممتنع بالذات ہے مگر اسکا جواب تحقیقی تو یہی ہے کہ احقر بذریعہ عبارات متعددہ
معتبرہ یہ امر ثابت کر چکا ہے کہ کلام نفسی دو معنی میں مستعمل ہے اور جو ان میں سے صفت
حقیقیہ قائمہ بسیطہ ہے اس میں نہ تو احتمال کذب اور نہ گنجائش صدق سو اس کا ممتنع
الکذب بمعنی المعدوم ہونا مسلم مگر اس امتناع کذب سے وجوب صدق کا کوئی عاقل قائل
نہیں ہو سکتا اور معنی ثانی جسکو الفاظ کے لئے مدلول وضعی کہتے ہیں اُسکا صدق تمدح
باری ہے پھر اسکی وجہ سے ذات واجب کو ممتنع التمدح کہنا کیونکر لازم آ سکتا ہے اور
اگر ہم دعوے مؤلف کو تسلیم کر لیں اور صدق کلام نفسی کو واجب بالذات اور غیر مقدور
للباری تعالیٰ فرض کر لیں تو پھر بھی صدق مذکور کے ساتھ تمدح جائز ہونے سے استدلال
مذکور پر انشاء اللہ کوئی خدشہ نہیں ہو سکتا چنانچہ تفصیل اس کی دوسرے امر کے جواب
میں عرض کرونگا۔ دوسرے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں ایک خرابی
عظیم یہ لازم آئیگی کہ لا تاخذہ سنۃ ولا نوم وغیرہ نصوص مذکورہ کو محل مدح بھی
میں ذکر کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ نام امور غیر اختیاریہ موجود ہیں وجوہ باطلہ

سو اسکا جواب تحقیقی یہ ہے کہ تنزیہات باری تعالیٰ جنکو صفات سلبیہ بھی کہتے ہیں اگرچہ
غیر متناہی ہونے کے تین اقسام میں منحصر ہیں کیونکہ مرجع اس سلب کا یا ذات واجب
تعالیٰ ہوگی یا صفات ہونگی یا افعال چنانچہ امام فخر الملۃ والدین اپنی تفسیر میں فرماتے
ہیں اقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال
غیر متناھیۃ - اودھر یہ امر بھی مسلمات بدیہیہ ہے اور اخر بھی مقدمہ میں عرض کرچکا
ہے کہ امور ثلثہ مذکورہ میں سے ذات وصفات واجب تعالیٰ تو قدرت قدیمہ سے خارج
اور ضروری الوجود ہیں لیکن افعال واجب البتہ مخلوق ومقدور ہیں اور یہ امر بھی واجب
التسلیم ہے کہ جیسے احد النقیضین کے وجوب سے نقیض آخر کا امتناع اور امتناع سے
وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح پر امکان احد النقیضین ثانی کے امکان ومقدوریۃ کو
مستلزم ہے تو اب یہ امر محقق ہوگیا کہ جمیع سلوب راجع الی الذات یا الی الصفات ہمیشہ
واجب بالذات ہونگے یا ممتنع اور جن سلوب کا مرجع افعال باری ہونگے وہ ضرور ممکن بالذات
اور مقدور ہونگے وجوب امتناع ذاتی کی گنجایش نہ نکلیگی البتہ امتناع غیری جو کہ امکان
ذاتی کے منافی نہیں اسکا تحقق ہوسکتا ہے اس عرض کے بعد انشاء اللہ منصف فہیم
سمجھ جاویگا کہ سلوب راجعہ الی الذات میں جیسے انہ تعالیٰ لیس بجوھر و
لا جسم اور سلوب راجعہ الی الصفات میں مثلاً وما اللہ بغافل عما تعملون
اور وما کان ربک نسیا جسکا مرجع صفۃ علم ہے یا وما مسنا من لغوب
اور وما نحن بمسبوقین جسکا مرجع صفت قدرت ہے تمدح ذات باری اسی
موقوف ہوگا کہ سلوب مذکورہ کو غیر مقدور کہا جائے اور ان سلوب کو واجب الثبوت
اور ان کے نقایض کو ممتنع الثبوت بنسبت الی ذات الواجب مانا جاوے ورنہ
بصورت تسلیم امکان علم وقدرت وغیرہ صفات کا سلب ذات واجب سے ممکن
ہوگا وہو باطل اور سلوب راجعہ الی الافعال جیسے وما خلقنا السموت والارض وما
بینھما باطلا اور وما خلقنا السموت والارض وما بینھما لاعبین اور
افحسبتم انما خلقناکم عبثا اور ان اللہ لا یضیع اجر المحسنین وغیرہ میں

تمدح مذکور جبھی حاصل ہوگا کہ ان سلوب کے مقدور باری اور ممکن بالذات ہونے کا
اقرار کیا جائے ورنہ امکان سلب قدرۃ عن الممکنات لازم آئیگا اور مدح واجب تعالیٰ
اور توصیف ممکنات سب میں یہی قاعدہ جاری ہے چنانچہ زید شریف النسب یا
جمیل الوجہ میں مدح اسی کو مقتضی ہے کہ یہ اوصاف بلا تمکن و تصنع اصل سے اس میں
موجود ہوں اگر بہ تصنع ایسا بنجائیگا تو بجائے مدح ذم کا مستحق ہوگا اور فلان یعطی الجزیل
یا حلیم یا صادق اسی صورت میں داخل مدح ہوگا جب افعال مسطورہ بالاختیار اس
سے صادر ہوں - بالجملہ اہل فہم کو اس قاعدہ بدیہی کا ملحوظ رکھنا ضرور ہے اور کلام علما بھی
اسکی طرف مشیر ہے آخر یہ بات تو کوئی عاقل نہیں کہہ سکتا کہ تمدح ہر حال میں مقدوریۃ
یا عدم مقدوریۃ کو مقتضی ہے ہم بالبداہتہ دیکھتے ہیں کہ مواضع کثیرہ میں توصیف افعال اختیاریہ
کی وجہ سے کی جاتی ہے اور بہت جگہ امور غیر اختیاریہ منشاء مدح ہورہے ہیں اور کہیں
مقدوریۃ خلاف مدح بھی جاتی ہے اور کہیں عدم مقدوریۃ پھر اس اختلاف کی کیا وجہ ہے
لا تاخذہ سنۃ ولا نوم وغیرہ میں تمدح امتناع کو مقتضی ہے تو لا یرید بکم
العسر اور لا یضیع اجر المحسنین اور لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا میں تمدح
مقدوریۃ پر موقوف ہے ہاں جو صاحب مطلقا تمدح باری کو امتناع پر موقوف ماننے
لگیں وہ ان نصوص میں بھی امتناع کے قایل ہوجائیں تو عجب نہیں جب یہ قاعدہ
معلوم ہوچکا تو اب کذب متنازع فیہ اور اشعار مرقومہ صاحب مجادلہ کو بنظر انصاف دیکھنا
ضرور ہے کہ کون کس نوع میں داخل ہے تا کہ یہ بات محقق ہوجائے کہ ادعاء حضرت مولانا
شہید رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال حق ہے یا فاضل بریلی کا اعتراض بجا ہے سو اول تو مولف
مذکور نے لا تاخذہ سنۃ ولا نوم کو پیش کیا ہے مگر عقلا اور نقلا یہ امر ضروری التسلیم
ہے کہ سلب سنۃ اور سلب نوم جو اس آیت میں مذکور ہے اسکا مرجع صفت علم ہے
کیونکہ سنۃ اور نوم جو مستلزم غفلت ہے اضداد علم میں محسوب ہے گو جب کا عدم عرض
اسکا سلب ضروری الصدق ہوگا اور ان کا غیر مقدور ہونا لازم التسلیم کہا جاویگا - بلکہ
قاعدہ مذکورہ کے موافق تمدح یہاں عدم مقدوریۃ لزوم کو مقتضی ہوگا اور امام رازی نے تفسیر میں

انما يكون من باب اضند والعالم انقسام حدها نفي النور قال تعالى
لا تاخذه سنة ولا نوم تو جب نص ونقل اس امر پر شاہد ہے کہ نوم صفت عدم ہے
تو اب سلب مذکور کا مرجع صفت علم کو کہا جایئگا اور حسب عرض سابق اسکی عدم
مقدوریت مسلم ہے پھر اسکی عدم مقدوریت سے استدلال مذکور پر اعتراض کرنا
فرق مذکور کے معلوم نہ ہونے کا ثمرہ ہے دوسرا شاہد مؤلف مذکور نے سورہ اخلاص کو
پیش کیا ہے جس میں لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا احد صفات سلبیہ مذکور
ہیں مگر اسکے اثبات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سب صفات کا مرجع صفت وحدت ہو
واما السلوب العائدة الى صفة الواحدة وهو مثل نفي الشركاء والاضداد
والانداد فالقرآن مملو منه امام رازی کا ارشاد ہے پس ان کی عدم مقدوریت
سے بھی ہم پر کوئی الزام عائد نہیں ہوسکتا بلکہ حسب قاعدہ معروضہ یہاں بھی کمال عدم
عدم مقدوریت کو مستلزم ہے تیسرا شاہد آیۃ ان اللہ لا یظلم مثقال ذرۃ ہے مگر اول تو
یہ معلوم ہونا چاہیے کہ آیت مذکورہ میں ظلم کون سے معنی میں مستعمل ہے جاننے والے
جانتے ہیں اور احقر بھی مقدمہ کتاب میں عرض کرچکا ہے کہ لفظ ظلم دونوں معنوں میں
مستعمل ہوتا ہے اول تصرف فی ملک الغیر جسکو ظلم حقیقی بھی کہتے ہیں دوسرے وضع
الشئ فی غیر محلہ یا لا ینبغی یا ترک ما ینبغی جیسے تعذیب طائع یا عاصی کے حسنات کو ناقص
اور عاصی کو زیادہ کر دینا جسکو صورۃ اور مجازا ظلم سے تعبیر کرتے ہیں سو اگر آیت مذکورہ میں
ظلم سے معنی ثانی مراد لئے جائیں چنانچہ ارشاد آینده وان تک حسنة یضٰعفها
اور ذوق سلیم اس پر شاہد ہے اور علماء تفسیر مثل قاضی بیضاوی و صاحب معالم التنزیل
و مدارک و ابو سعود و خطیب و قونوی وغیرہ نے اسی معنے کو اختیار فرمایا ہے تب تو آیت
مذکورہ کو پیش کرنے سے کوئی نفع معلوم نہیں ہوتا کیونکہ مقدمہ کتاب میں ثابت ہوچکا ہے
اور نیز مسلم جمیع اہل سنت ہے کہ ظلم بالمعنی الثانی مقدور باری ہے ہاں البتہ معتزلہ جو کہ وجوب
عدل کے قائل ہیں وہ البتہ ظلم مذکور کے امتناع کے قائل ہونگے مگر بعین طریقہ سنت
... وان ہوگا جو تنزیہ ظلم یا نقصان تو باعتبار معنی العقاب کی عدم مقدوریت اور

امتناع کا قائل ہو اور اگر ان وجوہ سے قطع نظر کرکے آیۃ مذکورہ میں ظلم بمعنی الاول مراد
لیا جائے تو اسکا بنسبت الی الباری غیر متصور الوقوع ہونا مسلم مگر سب جانتے ہیں کہ
اسکے امتناع کی علت ملک جناب باری ہے جسکو صفت لازمہ ذات واجب اور خاصہ
مختصہ کون عالم کہنا چاہیے الحاصل ظلم بالمعنی الاول کے امتناع کی وجہ یہی ہے کہ اسکا
مرجع صفت ملک اور تکوین ہے تو اب جیسا ہوجیا لا تاخذه سنة ولا نوم وغیرہ
ہم پر کوئی الزام بوجہ عدم مقدوریت نوم وارد نہیں ہوسکتا تھا ایسے ہی آیت ان اللہ
لا یظلم کی بناپر بوجہ عدم مقدوریت ظلم بالمعنی الاول ہمارے مطلب میں کوئی خلل نہیں
ہوسکتا اور تقاریر سابقہ سے بشرط تامل ظلم بالمعنے الاول کے ممتنع ہونے کی مفصل کیفیت
سمجھ میں آسکتی ہے بالجملہ قاعدہ معروضہ احقر کے بعد یہ امر ظاہر ہے کہ مؤلف مجالہ نے جو
آیات اپنے اثبات مدعا کے لئے ذکر فرمائی تھیں ان سے کوئی خلل استدلال مولوی
مولانا شہید رحمۃ اللہ علیہ میں نہیں آسکتا کما مر مفصلا اور نقل آیات کے بعد مؤلف مذکور نے
اپنی تائید مطلب میں فاضل خیالی اور فاضل لاہوری کی کلام بھی نقل کی ہے چنانچہ فاضل
اول کی یہ عبارت ہے والحق ان امتناع الشئ لا یمنع التمدح بنفیه اذ قد وقع
التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد الخ مگر جیسا مؤلف مجالہ قاضی عضد اور سید سند
کے مقابلہ میں جو کہ اس رد میں مولانا شہید کے موافق ہیں لرده شاهد الایات
فرمارہے ہیں ایسا ہی ہم بھی فاضل خیالی کی عبارت مذکور کے جواب میں خیر رده
بداهة العقل عرض کرسکتے ہیں حالانکہ مؤلف مذکور کا یہ کہنا بے اصل تھا کما مر اور
انصاف سے دیکھیے تو فاضل خیالی کی عبارت مولانا شہید کی مخالف ہی نہیں جو کسی
کے ذمہ جوابدہی ضرور ہو کیونکہ حسب بیان سابق مولانا شہید کا یہ مطلب ہے کہ افعال جائز
کا امتناع تمدح کے منافی ہے یہ مطلب نہیں کہ امتناع مطلقا خواہ صفات میں ہو یا افعال
میں وہ منافی تمدح ہے جسکا حاصل ایجاب جزئی ہوتا ہے اور فاضل خیالی کے ارشاد
کا بشرط انصاف یہ خلاصہ ہے کہ امتناع شے ہر ایک محل میں منافی تمدح نہیں جس کا
حاصل سلب جزئی ہے یہی وجہ ہے جو دلیل میں اذ قد وقع الخ فرماتے ہیں جس کا مفاد

ایجاب جزئی یعنی نقیض سلب کلی ہے اور جب یہ امر محقق ہو گیا کہ مولانا شہید کا مقصد
ایجاب جزئی اور فاضل ممدوح کا مطلوب سلب جزئی ہے تو دونوں قول میں منافات
و تعارض ہی نہ ہوا جو کسی کو تکلیف جواب سر دھرنی پڑے اور فاضل لاہوری کا ارشاد
جو مولف نے پیش کیا ہے یہ ہے الحق ان امتناع الشیء لا یمنع التمدح بنفیه
اذا کان من صفات النقص بل الامتناع یدل علی کمال المدح فانه
اذا کان المنفی من صفات النقص فکلما کان النفی اقوی کان التمدح
اقوی انتہی۔ سوا اسکے وہ جواب تو بعینہ وہی ہیں جو ابھی استدلال اول کے
ذیل میں عرض کر چکا ہوں اسکے سوا عبارت مذکورہ سے بشرط فہم یہ معلوم ہوتا ہے کہ فاضل
لاہوری رحمہ اللہ بالکل ہمارے ہم زبان ہیں اور قضیہ امتناع الشیء لا یمنع التمدح بنفیه کو
جو مولف مذکور کا عین مقصود ہے صفات کے ساتھ مخصوص فرما رہے ہیں چنانچہ جملہ
اذا کان من صفات النقص اسپر شاہد ہے اور قوت نفی سے تمدح کا اقوی ہونا بھی
اسپر دال ہے جملہ مذکورہ سے اخراج افعال منظور ہے ورنہ درصورت تعمیم اس قید زائد
کی کیا حاجت تھی اور یہ مطلب ہے کہ نفی صفات صورت نقص کی صورت میں کمال مدح
اسی کو مقتضی ہے کہ نفی اقوی یعنے صفت منفی ممتنع الصدور ہو اور یہی بعینہ ہمارا مطلب ہے
لیکن افعال کو اسپر قیاس نہیں کر سکتے جو حضرات افعال میں بھی یہی قاعدہ جاری فرما دیں
ان کو کوئی استدلال لائق اعتبار پیش کرنا چاہئے فاضل لاہوری کے ارشاد سے تو
افعال کا حال حسب مدعائے مولف ثابت نہ ہوا اور جب یہ خیال کیا جاوے کہ فاضل
لاہوری یہ مضمون فاضل خیالی کی شرح کلام میں فرما رہے ہیں تو یہ بات ماننی پڑتی ہے
کہ فاضل لاہوری بھی کلام خیالی کا وہی مطلب سمجھے جو ہم عرض کر آئے ہیں و ہو المطلوب
جب یہ امر ظاہر ہو چکا کہ مولف مجاز نے جو باستشہاد آیات و استمداد عبارات حضرت
شہید رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال پر خدشہ وارد کیا تھا وہ بحمد اللہ بے اصل نکلا تو اس کے
بعد یہ مناسب ہے کہ حضرت امام رازی اور قاضی عضد رحمۃ اللہ علیہما نے جو اپنی تصنیفات
میں استدلال مذکور مولانا شہید بیان کیا ہے اور اس کے جوابات مولف مجاز نے دیئے ہیں

ان کی کیفیت بھی مد نظر ناظرین کی جاوے اس لئے عرض ہے کہ بحث عصمت انبیا
علیہم السلام میں جو امام رازی اور قاضی عضد نے استدلال مذکور پیش کیا ہے اسکا
جواب تو مولف مذکور یہ دیتے ہیں کہ امتناع کا منافی تمدح ہونا امور متعلقہ بنی آدم میں ہے
شان خالق عالم میں یہ قاعدہ جاری نہیں مگر اول تو یہ دعوے محض بے دلیل ہے وجہ
فرق کوئی معلوم نہیں ہوتی علاوہ ازیں یہ امر شاہد ہے کہ حق تعالیٰ شانہ کی مدح میں جیسا
مقدورات و ممتنعات دونوں حسب موقع معلوم بیان کئے جاتے ہیں جیسے اسیطرح
مدح بنی آدم میں امور اختیاریہ و غیر اختیاریہ بلا تمیز مذکور ہوتے ہیں مگر یاد رہے کہ اختیار
و عدم اختیار بنسبت ممدوح مراد ہے ایسا ہو کہ ممدوح تو انسان ہو اور اختیار و عدم اختیار
بنسبت واجب تعالیٰ لے لیا جاوے چنانچہ ارشاد امام و قاضی عضد در بارہ عصمت
انبیا علیہم السلام میرے مدعا پر شاہد عدل ہے جسکو خود مولف ثانی نقل فرما رہے ہیں
باقی امام رازی و قاضی عضد کے کلام کی یہ توجیہ کرنی خلاف واقع اور بے اصل ہے
توجیہ واقعی وہی ہے جو احقر عرض کر چکا ہے اور بحث رویت میں جو حضرت امام نے
بھی استدلال بیان فرمودہ مولانا شہید تحریر فرمایا ہے اس کے جواب میں مولف
ثانی یہ فرماتے ہیں کہ خود امام کا یہ مذہب ہرگز نہیں۔ بلکہ بطریق الزام و جدل معتزلہ
کے مقابلے میں استدلال مذکور پیش کیا ہے اور الزامی ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ بحث
کلام میں خود امام بشہادۃ ارشاد لا تاخذہ سنۃ ولا نوم استدلال مذکور کی
تضعیف فرما رہے ہیں مگر اس جواب کو وہ شخص کہ جس نے کلام امام کو مطالعہ کیا ہو
شاید درست سمجھ لے اور جس نے کلام امام کو بنظر فہم ملاحظہ کیا ہو گا وہ انشاء اللہ کبھی
استدلال مذکور کے الزامی ہونے کا قائل نہ ہو گا۔ امام نے بحث رویت جناب
باری میں استدلال مذکور کو مواقع متعددہ میں مدلل بیان کیا ہے جس سے صاحب
ذوق سلیم بالبداہۃ کہہ سکتا ہے کہ عند الامام امتناع محل تمدح کو مانع ہے جسکا دل چاہے
تفسیر امام کو ملاحظہ کرے ایک موقع پر ضمن تقریر میں فرماتے ہیں و تمام التحقیق فیه
ان الشیء اذا کان فی نفسه بحیث یمتنع رویته فحینئذ لا یلزم من عدم

رویته مدح وتعظیم للشی اما اذا کان فی نفسه جایز الرویة ثم ادنه
قدر علی حجب الابصار عن رویته وعن ادراکه کانت هذه القدرة
الکاملة دالة علی المدح والعظمة الخ دوسری جگہ فرماتے ہیں ثم نقول
ان النفی یمتنع ان یکون سببًا لحصول المدح والثناء وذلک لان النفی المحض
والعدم الصرف لا یکون موجبا للمدح والثناء والعلم به ضروری
بل اذا کان النفی دلیلا علی حصول صفة ثابتة من صفات المدح و
الثناء قیل بان ذلک النفی یوجب المدح ومثاله ان قوله لا تاخذه سنة
ولا نوم لا یفید المدح نظرا الی هذا النفی فان الجماد لا تاخذه سنة ولا
نوم الا ان هذا النفی فی حق الباری تعالی یدل علی کونه تعالی عالما
بجمیع المعلومات ابدا من غیر تبدل ولا زوال وکذلک قوله وهو یطعم
ولا یطعم یدل علی کونه قائما بنفسه غنیا فی ذاته لان الجماد ایضا لا یاکل ولا
یطعم اذا ثبت هذا فنقول قوله لا تدرکه الابصار یمتنع ان یفید
المدح والثناء الا اذا دل علی معنی موجود یفید المدح والثناء و
ذلک هو الذی قلناه فانه یفید کونه تعالی قادرا علی حجب الابصار
ومنعها عن ادراکه ورویته انتہی صاحبان فہم سلیم ملاحظہ فرمالیویں کہ امام کے
یہ بیانات مدلل استدلال مذکور کے الزامی ہونے پر دال ہیں یا تحقیقی ہونے پر حضرت
امام قبولا تصحیح اس استدلال کو تحقیق تام اور بدیہی فرمارہے ہیں باوجود اسکے پھر اُس کو
الزام وجدل کہنا کیسا تعجب خیز ہے اس سینہ زوری کا تو یہ جواب ہے کہ امام نے مسئلہ
رویت اور بیان عصمت میں جو کچھ فرمایا ہے بطریق تحقیق فرمایا ہے اور بحث تکلم میں
جو ارشاد کیا ہے وہ بطور الزام ارشاد کیا ہے کیونکہ جب امام کے دو قول مخالف ہوئے
تو کسی خاص قول کو بلا دلیل الزامی کہنا کب قابل تسلیم ہو سکتا ہے یہ بھی تو احتمال ہے
کہ دوسرا قول الزامی ہو دوسرے قول امام وہ یمدح بانه لا تدرکه الابصار واحتج
بدلیل ذلک عند المعتزلة علی انه یمتنع ان تدرکه الابصار جس کو خود مؤلف

ثانی نقل کرتے ہیں اس مدعی پر دال ہے تو اب بروئے انصاف اگر احد القولین
کے الزامی بنانے کی ہی ٹھیرے تو پھر یہی قول کو الزامی بنانا مناسب ہے اور ہم سے
پوچھیے تو ہم تو یہی عرض کرینگے کہ حضرت امام کے کسی قول کو الزامی کہنے کی ضرورت
نہیں بلکہ حسب قاعدہ معروضہ سابق عصمت انبیا علیہم السلام اور رویت جناب
باری کا مرجع چونکہ ذوات وصفات نہیں اسلئے ان کی امتناع کو حضرت امام منافی تمدح
فرمارہے ہیں اور ثبوت ولد اور نوم اور ظلم حقیقی کا مرجع چونکہ صفات کمالیہ ہیں اسلئے
وہاں امتناع کو منافی تمدح نہیں فرماتے بلکہ کمال تمدح یہاں امتناع ہی کو مقتضی ہے
تو اس صورت میں ہر دو قول بجائے خود صحیح قابل تسلیم اور سراسر موافق قول حضرت
مولانا شہید ہیں والحمد للہ اور مؤلف کا یہ کہنا کہ قول امام اور قول قاضی عضد کی اگر
یہ توجیہ کی جاویگی تو بوجہ مخالفت ارشاد لا تاخذه سنة ولا نوم وغیرہ
یہ دو قول مردود ہونگے کسی طرح قابل قبول نہ رہا اور استدلال مولانا شہید پر مؤلف
ثانی نے جو کلام نفسی کی وجہ سے الزام لگایا تھا جسکا جواب تحقیقی مذکور ہو چکا ہے
اب اگر ہم کلام نفسی کے صدق کو واجب اور اس کے خلاف کو ممتنع بھی مان لیویں تو
بھی کوئی خدشہ لازم نہیں آتا اور کسی طرح ہمارے قاعدہ کے موافق یہ امتناع منافی
تمدح نہیں ہو سکتا کیونکہ کلام نفسی داخل صفات حقیقیہ ہے اور کلام لفظی داخل افعال
ہے کما مر مرارا اسلئے اول صورت میں امتناع منافی تمدح نہ ہوگا البتہ صورت ثانیہ
میں حسب بیان سابق امتناع منافی تمدح سمجھا جاویگا وھو المطلوب۔ ان جملہ امور کے
بعد بحمد اللہ ہمارا مدعا باحسن وجوہ ثابت ہو چکا اور جملہ خدشات مخالفین کے جوابات
معلوم ہو گئے اسلئے ہر چند ہم کو تائید مدعا کے لئے کسی دلیل کی حاجت نہیں لیکن
تبرعا یا وقت اطمینان کے لئے دو چار دلائل معتبرہ عرض کئے دیتا ہوں تاکہ استدلال معروضہ
حضرت مولانا کی تصدیق ہو اور نیز اہل انصاف اور متوسط الفہم کو بھی تامل باقی نہ رہے
محقق دوانی شرح عقاید جلالی میں فرماتے ہیں وما قیل من التمدح لیس فیه دلیل
علی مطلوبهم بل هو حجة لنا لا انه لو امتنع الرویة لم یکن فیه مدح

انما تمدح للمتمنع المعتز بحيث لا يرى في الدنيا انتهى على هذا
القياس قاضی عضد اور سید السند دونوں صاحب فرماتے ہیں بل فيه الحجة على
صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه اذ لا
مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن لذلك وانما المدح فيه
في عدم الرؤية للمتمنع المعتز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد انتهى اب
سے دیکھیے کہ علامہ دوانی اور قاضی صاحب اور سید صاحب وہی فرماتے ہیں
جو مولانا شہید نے فرمایا تھا اور صاحبان فہم سلیم کو اس عبارت سے یہ بھی معلوم
ہو جائیگا کہ فاضل ٹونکی نے جو یہ فرمایا تھا کہ قاضی عضد اور سید صاحب جو امتناع
کو منافی تمدح کہتے ہیں یہ تمدح انسانی کے ساتھ مخصوص ہے تمدح باری میں تمام
نہیں یہ توجیہ خود ہر دو حضرات کے ارشاد کے مخالف ہے دیکھیے ارشاد کافی اس
اس امر پر شاہد ہے تو قطع نظر اس کے کہ یہ فرق غلط ہے کما مر یہ دوسری خرابی ہے
کہ خود ہر دو صاحب اسکے خلاف کی تصریح فرماتے ہیں توجیه الكلام بما
لا يرضى به قائله اسی کا نام ہے علاوہ ازیں مقاصد و شرح عقائد نسفی میں بعینہ
یہی استدلال موجود ہے اور سنیے علامہ شہاب الدین خفاجی فرماتے ہیں قال المص
هو لا يفعل الظلم لمنافاته الحكمة لا القدرة لان الظاهر من قولك
فلان لا يفعل كذا في الافعال التي هي اختيارية في نفسها وانه تركه
باختياره والقادر على الترك قادر على الفعل والتمدح بترك الفعل الاختياري
لا يكون الا حيث يمكن فعله بخلاف غير الاختياري مثل لا تأخذه
سنة ولا نوم فان التمدح بتنزهه عنه وعدم اتصافه به مبنا على
ان مدلول الكلام الترك لا عدم الاتصاف انتهى اس عبارت سے چند امور
ہمارے مفید مدعا ثابت ہوتے ہیں اول علم غیر حقیقی کا مقدور ہونا دوسرے افعال
غیر اختیاری کا منافی تمدح ہونا چنانچہ مقصود بالبیان ہے تیسرے یہ کہ قاعدہ امور اختیاری
یعنی افعال میں جاری ہے امور غیر اختیاریہ یعنی صفات کمالیہ میں معتبر نہیں چنانچہ

ارشاد والتمدح بترك الفعل الاختياري الخ بشرط فہم اسپر دال ہے اور یہ وہی قاعدہ
ہے جو احقر اوپر عرض کر چکا ہے کہ در بارہ تمدح افعال و صفات میں باہم فرق ہے افعال
میں اگر امتناع تمدح کے منافی ہے تو صفات مذکورہ میں زیادت تمدح کا باعث ہے باقی
رہا یہ امر کہ اکثر علماء نے استدلال فرمودہ حضرت مولانا مسئلہ رویتہ باری میں بیان کیا ہے
اور جبتک رویتہ کا داخل افعال ہونا ثابت نہ ہوا اسوقت تک اس موقع میں اس استدلال
کی صحت مسلم نہیں ہو سکتی تو بروے انصاف ہمکو اس قصے سے کیا مطلب ہمارا مدعا
تو فقط یہ تھا کہ افعال میں عدم اختیاریت منافی تمدح ہے اور کلام لفظی کا داخل افعال ہونا
مکرر ثابت ہو چکا ہے باقی رویتہ مبحوث عنہا ہماری طرف سے کچھ ہو داخل افعال ہو
یا صفات ہمارا ثبوت مدعا اسپر موقوف نہیں لیکن استحسانا ہم اس امر کو بھی طے کئے
دیتے ہیں شارح مقاصد فرماتے ہیں ودفع بان امتناع الزوال انما هو
فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول
بعد وجودها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله في العين وقد
لا يخلق انتهى یہی بعینہ علامہ چلپی کہتے ہیں والجواب ان ذلك فيما يرجع
الى الصفات والتمدح بنفي الرؤية يرجع الى التمدح بخلق ضدها و
هو من قبيل الافعال كما ان خلق الرؤية ايضا منها اہل فہم کو اسی قدر
کافی ہے اور ہر دو صاحبوں کا ارشاد بشرط انصاف فرق صفات و افعال معروضہ احقر
پر دال ہے بالجملہ بشہادۃ عقل و نقل یہ امر محقق ہو گیا کہ افعال میں امتناع منافی تمدح
ہے اور صفات میں یہ امتناع تمدح کے معارض نہیں اور کذب کلام لفظی اور رویتہ
باری چونکہ داخل افعال ہیں اس لئے ان کے سلب کے ساتھ کسی کی مدح کرنا
مثبت امکان اور منافی امتناع ہوگا اور سلب نوم وغیرہ چونکہ معدود فی الصفات ہیں
اسلئے مثبت امکان و منافی امتناع نہ ہونگے یہی وجہ ہے کہ علماء کلام وغیرہ نے امتناع
کو منافی تمدح علی العموم نہیں فرمایا بلکہ جہاں یہ استدلال بیان کیا ہے رویتہ وغیرہ کسی
فعل کے ساتھ مقید کر کے بیان کیا ہے چنانچہ عبارات مرقومہ بالا اس پر شاہد ہیں لیکن

پروفیسر صاحب نے غالباً بوجہ غفلت یا بوجہ تغافل اس قاعدہ کو عام طور پر بیان کیا ہے
چنانچہ ان کی عبارت بجنسہ یہ ہے ان تمدح الشی بالشی لا یصح الا اذا کان صالحا
لضدہ وقادراً علیہ سو اس قاعدہ کو عام سمجھنا اور پھر اسکو آیات و کلام علماء کے
مخالف کہنا اسکا الزام ان کے ذمہ ہے مولانا شہید کے استدلال اور ہمارے مدعا کو
اس سے کوئی ضرر نہیں مگر مجھکو اہل زمانہ کی انصاف پرستی سے یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ
اول تو عبارات منقولہ کی تغلیط پر کمر باندھینگے اور تطبیق کا خیال ہوگا تو جملہ عبارات
مذکورہ کو ایک طرف سے جواب الزامی پر محمول کرنے کا حکم لگا دیا جائیگا مگر ان اکابر
کی تغلیط کی وجہ بجز اسکے اور کوئی سمجھ میں نہیں آتی کہ یہ جملہ حضرات اس بارہ میں
حضرت مولانا شہید کے ہمزبان ہو رہے ہیں اسلئے کچھ عجب نہیں کہ بوجہ مخالفت
حضرت مولانا بداہۃ عقل و ارشادات اکابر کو بے تکلف پس پشت ڈالا جاوے چنانچہ
ہر دو رسالوں کے ملاحظہ سے یہ امر معلوم ہوتا ہے کہ جب علماء اعلام کی کلام انکے خلاف
ہوتی ہے تو بے تکلف بلا وجہ وجیہ اسکی تغلیط کی جاتی ہے اور اگر حسن اتفاق سے
تطبیق دی جاتی ہے تو جو قول مخالف معلوم ہوتا ہے بلا دلیل معتبر اسکو الزام و جدل پر
محمول فرمایا جاتا ہے اور بزور معقول انکے الزامی ہونے پر کوئی قرینہ بھی بیان کر دیا
جاتا ہے یہی امر مولف اول نے کلام سید شریف میں پہلے بیان فرمایا تھا اور
مولف ثانی نے کلام قاضی عضد اور سید شریف میں یہاں ارشاد فرمایا ہے۔ پھر
اس خوبی پر اس بے باکی کو ملاحظہ فرمائیے کہ پروفیسر موصوف آیت لا تاخذہ سنۃ
ولا نوم وغیرہ اپنے استدلال میں تحریر فرما کر مولانا شہید اور ان کے موافقین
پر جن میں سید شریف اور قاضی عضد اور امام رازی اور علامہ سعد الدین اور محقق دوانی
وغیرہ رحمہم اللہ علیہم سب شامل ہیں بطور تعریض آیت ولقد انزلنا الیک آیات
بینات وما یکفر بہا الا الفاسقون نقل فرما رہے ہیں ان گستاخیوں کے
مقابلہ میں تاویل لا یسمن ولا یغنی جو کچھ ان صاحبوں کو کہا جاوے بروئے انصاف تھوڑا ہے مگر
ہم بوجہ مصلحت کہ ہم ایسے امور کے جواب میں حسب ارشاد خداوندی سلام علیکم

لا نبتغی الجاہلین ہی پر قناعت کرتے ہیں اور بوجہ اخوت اسلامی تنبیہاً عارف
کا شعر سناتے ہیں شعر گنج قارون کہ فرو میرود از قہر ہنوز * خواندہ باشی کہ ہم
از غیرت درویشان است * فقط

اب قابل اظہار یہ امر ہے کہ ہم نے ضمن مقدمات و تمہید کتاب مذا میں تقریرات
میں یہ بیان کیا ہے کہ کلام لفظی اہل سنت کے نزدیک حادث و مخلوق ہے مگر صاحب
تنزیہ و مولف جہالتشدہ وہ کے ساتھ انکے منکر ہیں اور بجائے حدوث کلام لفظی کی قدیم
و غیر مخلوق ہونے کے مدعی ہیں بالخصوص مولف ثانی نے اس امر میں بہت سعی و
جانفشانی کی ہے اگر بحث مذکور کو ان کے رسالہ کا لب لباب اور جزو اعلیٰ کہا جاوے
تو درست ہے مولف اول نے تو صاحب مواقف اور انکی تبعیت میں شارح عقاید
کو اور میر سید شریف ہی کو اپنا طرفدار کہا ہے مگر مولف ثانی نے بزور علم معقول حضرت
امام ابوحنیفہ و حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ و عن آبائہ الکرام اور امام محمد اور
امام احمد حنبل اور شیخ داود طائی اور امام ابوالحسن اشعری اور محمد بن عبدالکریم شہرستانی
رحمہم اللہ علیہم اجمعین۔ اور جملہ سلف صالحین کا مذہب یہی قرار دیا ہے اور فقط اسیقدر
پر اکتفا نہیں کیا بلکہ بعض قرائن و شواہد عقلیہ سے بھی قدم کلام لفظی کو مدلل کرنے میں
سعی کی ہے اور ہم اس امر کے مدعی ہیں کہ صاحب مواقف کی عبارت کا اگر یہی مطلب
لیا جاوے جو بظاہر مفہوم ہوتا ہے اور جو ہر دو مولف سمجھے ہیں تو انشاء اللہ متاخرین
و متقدمین علماء معتبرین اہل سنت میں سے کوئی بھی ان کا موافق نہ نکلیگا سو اول تو
مبحث معلوم یعنے حدوث و قدم کلام لفظی کو ثبوت امکان و امتناع کذب معلوم میں
مداخلت تامہ اسکے سوا ہم میں اور ہر دو صاحبان معقول میں یہ اختلاف عظیم کہ وہ جملہ
سلف صالحین اور علماء موصوفین کو کلام لفظی جناب باریتعالیٰ کے قدم کا قائل بتلاتے
ہیں اور ہمارے نزدیک وہ حضرات تو درکنار صاحب مواقف بھی بنظر غور انشاء اللہ ہمارے
ہی موافق نظر آتے ہیں اسلئے اہل نظر کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مبحث مذکور کو بنظر
غور و انصاف ملاحظہ فرمائیں اور کسی قدر طول سے نہ گھبرائیں ہم مولف ثانی کے شکر گزار

ہیں کہ انہوں نے اپنے حوصلہ کے موافق نقلیات وعقلیات کے جمع کرنے میں مؤلف
اول کی طرح کوتاہی نہیں فرمائی بیان کی عرق ریزی ہی کا ثمرہ ہے کہ اول دعوے عظیم
کرکے اسکے بعد چند عبارات وقرائن بیان فرماکر صورت مجموعی ایسی بنادی کہ جس سے
بنظر ظاہری اگر کوئی یہ سمجھ جائے کہ جملہ سلف صالحین قدم کلام لفظی کے قایل ہیں تو
کچھ مستبعد نہیں معلوم ہوتا اور مؤلف موصوف تو اپنے استدلالات وتحقیقات کو لیا
لاجواب سمجھ رہے ہیں کہ اسکے مقابل میں ہماری بات کو اوھن من بیت العنکبوت
فرما رہے ہیں مگر مقتضائے عقل وانصاف یہ ہے کہ ناظران حق پسند ہمارے اور آنکے
دعوے سے قطع نظر کرکے دلایل جانبین کو بلا رعایت ملاحظہ فرماکر حق کو باطل پر ترجیح
دیں اور قایل کی شہرت یا گمنامی پر اصلا خیال نہ کریں کہ لا تنظر الی من قال
بزرگوں کا ارشاد ہے اول بنام خدا علماء معتبرین متقدمین ومتاخرین کے چند اقوال
نقل کرتا ہوں جس سے صاحب فہم وانصاف بالبداہتہ سمجھ جائے کہ مذہب اہل
سنت سلف وخلف یہی ہے کہ کلام لفظی حادث ومخلوق ہے اسکے بعد انشاء اللہ
دلایل مخالفین کی کیفیت اپنے فہم کے موافق عرض کرونگا باقی یہ بات ظاہر ہے
کہ متنازع فیہ فقط یہ امر ہے کہ ہم حدوث کلام لفظی کو مذہب اہل سنت کہتے ہیں اور
ہمارے مقابلین ازلیت وقدم کلام مذکور کے قایل ہیں دیکھئے صدر الشریعۃ والاسلام
تنقیح میں فرماتے ہیں لان القرآن یطلق علی الکلام الازلی وعلی المقرو
جس سے صاحب طبع سلیم سمجھ سکتا ہے کہ مقرو قدیم نہیں اور مقرو سے مراد
الفاظ مقروہ ہیں پھر توضیح میں لکھتے ہیں فان القرآن لفظ مشترک یطلق
علی الکلام الازلی الذی ہو صفۃ للحق عز وعلا ویطلق ایضا
علی ما یدل علیہ وہو المقرو اس سے بھی مقرو یعنے کلام لفظی کا غیر ازلی
اور کلام قدیم پر دال ہونا معلوم ہوتا ہے جس کی تصریح صاحب تلویح اس طرح فرماتے
ہیں وہی صفۃ قدیمۃ منافیۃ للسکوت والآفۃ لیست من جنس
الحروف والاصوات لا یختلف الی الامر والنہی والاخبار ولا یتعلق

بالماضی والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات کالعلم
والقدرۃ وہذا الکلام اللفظی الحادث المؤلف من الاصوات و
الحروف القائمۃ بمحالہا یسمی کلام اللہ تعالی والقرآن علی معنی انہ
عبارۃ عن ذلک المعنی القدیم انتہی اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے
کہ کلام نفسی قدیم ہے اور کلام لفظی حادث اور دال علی النفسی کا نام ہے مولانا
نظام الملۃ والدین شرح مسلم میں فرماتے ہیں والکلام الالہی لیس لفظیا
حادثا بل ہو کلام قایم بذات اللہ تعالی لیس من جنس الحروف و
الاصوات لا یختلف الی الامر والنہی والاخبار ولا یتعلق بالماضی
والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات کالعلم
والقدرۃ وہذا الکلام اللفظی الحادث المؤلف من الاصوات و
الحروف القائمۃ بمحالہا یسمی کلام اللہ تعالی والقرآن علی
معنی انہ عبارۃ عن ذلک المعنی القدیم انتہی اس سے بھی واضح طور
پر معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی قدیم ہے اور کلام لفظی حادث اور دال علی النفسی کا
نام ہے مولانا نظام الملۃ والدین شرح مسلم میں فرماتے ہیں والکلام الالہی
لیس لفظیا حادثا بل ہو کلام قایم بذات اللہ تعالی لیس من جنس
الحروف والصوت وہو قدیم کسائر صفاتہ انتہی عمر نسفی عقاید میں
فرماتے ہیں وہو متکلم بکلام ہو صفۃ لہ ازلیۃ لیس من جنس الحروف
والاصوات اور شارح عقاید نسفی ایک موقع پر فرماتے ہیں ولا یقال القرآن
غیر مخلوق لئلا یسبق الی الفہم ان المؤلف من الاصوات والحروف
قدیم کما ذہب الیہ الحنابلۃ جہلا او عنادا دوسری جگہ فنحن لا نقول
بقدم الالفاظ والحروف فرماتے ہیں آگے چلکر فرماتے ہیں واما استدلالہم
بان القرآن متصف بما ہو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من
التالیف والتنظیم والانزال والتنزیل وکونہ عربیا مسموعا فصیحا معجزا

الی غیر ذلک فانما یقوم حجة علی الحنابلة لا علینا لانا قائلون بحدوث
النظم انتہی ایک اور موقع پر لکھتے ہیں فحیث یوصف القران بما ہو من
لوازم القدیم کما فی قولنا القران غیر مخلوق فالمراد حقیقتہ الموجود
فی الخارج وحیث یوصف بما ہو من لوازم المخلوقات والمحدثات
یراد بہ الالفاظ اسکے بعد دوسری جگہ فرماتے ہیں قلنا التحقیق ان کلام
اللہ تعالی اسم مشترک بین الکلام النفسی القدیم ومعنی الاضافة
کونہ صفة لہ تعالی وبین اللفظی الحادث المولف من السور والآیات
ومعنی الاضافة انہ مخلوق اللہ تعالی۔ انتہی جملہ عبارات مسطورہ کو دیکھیے
کہ بالتصریح کلام لفظی کے حدوث پر ناطق ہیں بلکہ قائلین قدم کلام لفظی کو منسوب
بجہل وعناد کیا جاتا ہے اور اگر مذہب سلف یہ ہوتا تو پھر علماء انکو منسوب بجہل
وعناد کرتے اور حاشیہ خیالی وحاشیہ مولوی عبد الحکیم کو ملاحظہ فرمائیے کہ بر دو محل
مواقع متعددہ میں اسی امر کی تائید وموافقت فرما رہے ہیں طریقہ محمدیہ میں جو کہ معتبر و
مشہور کتاب ہے عقاید اہل سنت کے بیان میں والکلام الذی لیس من جنس
الحروف والاصوات موجود ہے علی ہذا القیاس تبر مسبوک مصنفہ حضرت امام
غزالی کے ترجمہ عربی میں موجود ہے والتورية والقران والانجیل والزبور
والکتاب المنزلة من السماء علی الانبیاء علیہم السلام جمیعہا کلامہ
وکلامہ صفتہ وکل صفاتہ قدیمة لم تزل وکما ان الکلام عند
الآدمی حرف وصوت فکلام اللہ تعالی منزہ عن الحروف والصوت
انتہی شیخ زادہ حاشیہ بیضاوی میں مذکور ہے وبانہ ذکر ہو المرکب من الحروف
والاصوات وحدوثہ مما لا نزاع فیہ وانما النزاع فی قدم کلام اللہ
تعالی عز وجل بمعنی اخر انتہی دوسرے موقع میں لکھتے ہیں ونحن لا ننکر ما اثبتہ
من الکلام اللفظی بل نقول بہ وبکونہ حادثا غیر قایم بذاتہ تعالی علی
ہذا القیاس اور چند جگہ ایسا ہی فرمایا ہے ان حضرات کا ارشاد بھی ہمارے مدعا کے

مطابق ہے قاضی بیضاوی طوالع الانوار میں فرماتے ہیں وکلامہ لیس بحروف
ولا صوت یقوم ما ان بذاتہ خلافا للحنابلة والکرامیة شرح طوالع
میں مذکور ہے واتفق اصحابنا علی ان کلامہ تعالی لیس بحروف
ولا صوت یقوم ما ان بذاتہ تعالی لان الاصوات والحروف محدثة
ویمتنع ان یکون محلا للحوادث خلافا للحنابلة والکرامیة فانہم
قالوا کلام اللہ تعالی اصوات وحروف قائمة بذاتہ تعالی انتہی
اس سے بھی یہ معلوم ہوا کہ حدوث حروف اہل سنت کے نزدیک متفق علیہ
ہے اور اس میں مخالف بعض حنابلہ اور کرامیہ ہوئے ہیں محقق دوانی رحمة اللہ علیہ
شرح عقاید جلالی میں فرماتے ہیں والاشاعرة قالوا کلامہ معنی واحد
بسیط قایم بذاتہ تعالی قدیم فہم منعوا ان کلامہ مولف
من الحروف والاصوات ولا نزاع بین الشیخ والمعتزلة فی حدوث
الکلام اللفظی انما نزاعہم فی اثبات الکلام النفسی وعدمہ انتہی
مقاصد میں مذکور ہے ثم کلامہ عندنا صفة ازلیة منافیة للسکوت
والآفة یدل علیہا بالعبارة او الکتابة لیست من جنس الاصوات
والحروف وخالفنا فی ذلک جمیع الفرق ذہابا الی ان المعقول من
الکلام ہو الحسی دون النفسی ولم یقل بقدمہ الا الحنابلة و
الحشویة جہلا منہم او عنادا اس کی تشریح شرح مقاصد میں
اس طرح کی ہے فعند اہل الحق کلامہ لیس من جنس الاصوات
والحروف بل صفة ازلیة قائمة بذات اللہ تعالی منافیة للسکوت
والآفة کما فی الخرس والطفولیة ہو بہا آمر وناہ ومخبر وغیر ذلک
یدل علیہا بالعبارة او الکتابة او الاشارة فاذا عبر عنہا بالعربیة
فقران وبالیونانیة فانجیل وبالعبرانیة فتوراة وبالسریانیة فزبور
فالاختلاف فی العبارات دون المسمی کما اذا ذکر اللہ تعالی بالسنة

متعددة ولغات مختلفة وخالفنا فی ذلک جمیع الفرق وزعموا انه
لا معنی للکلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال علی المعانی
المقصودة وان الکلام النفسی غیر معقول ثم قالت الحنابلة و
الحشویة ان تلک الاصوات والحروف مع توالیها وترتب بعضها
علی البعض وکون الحرف الثانی من کل کلمة مسبوقا بالحرف
المتقدم علیه کانت ثابتة فی الازل قائمة بذات الباری تعالی
وتقدس وان المسموع من اصوات القراءة والمرئی من اسطر
الکتاب نفس کلام الله تعالی القدیم وکفی شاهدا علی جهلهم
ما نقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ازلیان ان عبارات کی تصریح
تام یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل سنت اور اہل حق کے نزدیک بلا خلاف یا محقق ہے کہ
حروف حادث ہیں اور اس میں خلاف کرنے والے جاہل و معاند ہیں بلکہ صاحب
فہم سلیم اس عبارت سے یہ بھی سمجھ جائیگا کہ اصل میں کلام نفسی صفت باری تعالی ہے
اور حروف اور نقوش اور اشارات اسکے لئے معبر اور اس پر دال ہیں اور دال ہونے
اور کلام ازلی سے مغایر ہونے میں تساوی الاقدام ہیں تو اب اگر کوئی حروف الفاظ
کو قدیم یا قائم بذات الباری کہے گا اسکو من حیث لا یحتسب ضرور نقوش قرآنی کو
بھی قدیم و قائم ماننا پڑے گا علاوہ ازیں مقاصد و شرح مقاصد میں چند مواقع میں
حدوث الفاظ و حروف کی تصریح موجود ہے ایک موقع میں فرماتے ہیں والمنتظم
من الحروف حادث یمتنع قیامه بذات الله تعالی اور یہ بھی لکھ رہے
ہیں فمنعنا المعتزلة کونه من صفات الله تعالی والکرامیة کون
کل صفة قدیمة والاشاعرة کونه من جنس الاصوات والحروف
اسکے بعد ہیں فلا نزاع لنا فی حدوث الکلام الحسی فرماتے ہیں آگے
چلکر وکون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع
البقاء ثابت ضرورة بیان فرماتے ہیں اسکے سوائے چند مواضع میں اسی مضمون

کی تصریح موجود ہے سب کی نقل کرنے میں اور زیادہ طول ہوا جاتا ہے اگر ماہران
معقول کو کتب کلامیہ کے مطالعہ کا دماغ و مہلت ہوتی تو بروے انصاف اس
بدیہی مسئلہ کے اثبات میں اس قدر عبارات کا نقل کرنا بھی غیر ضروری معلوم ہوتا ہے
لیکن ہم تو ان صاحبوں کے انداز سے یہ سمجھ رہے ہیں کہ اگر کسی دماغ کو بھی جوش آ گیا
و ما فیهم خود فی تو اپنی تحریف و لا نسلم کے رو برو کسی کی بھی شنوائی نہ ہوگی
مگر ہر چہ باد اباد ہم اپنا کام پورا کئے دیتے ہیں انشاء الله جو اہل انصاف ہیں ان سے
تو امید قبول قوی ہے اسلئے پھر چند سندیں معتبر اور بھی عرض کئے دیتا ہوں دیکھئے خود
صاحب مواقف کہ جنکے مجوزے پر یہ حضرات جملہ اہل حق کے خلاف پر کمربستہ ہو رہے
ہیں فرماتے ہیں۔ ثم قال الحنابلة کلامه حرف وصوت یقومان
بذاته وانه قدیم وقد بالغوا فیه حتی قال بعضهم جهلا الجلد
والغلاف قدیمان وهذا باطل بالضرورة الخ آگے چلکر فرماتے ہیں
اذا عرفت هذا فاعلم ان ما یقوله المعتزلة وهو خلق الاصوات
والحروف وکونها حادثة قائمة فنحن نقول به ولا نزاع بیننا و
بینهم فی ذلک وما نقوله من کلام النفس فهم ینکرون ثبوته
ولو سلموه لم ینفوا قدمه فصار محل النزاع نفی المعنی واثباته
فادلة الدالة علی حدوث الالفاظ انما تفید هم بالنسبة
الی الحنابلة واما بالنسبة الینا فیکون نصبا للدلیل فی غیر محل
النزاع واما ما دل علی حدوث القرآن مطلقا فحیث یمکن حمله
علی حدوث الالفاظ لا یکون لهم فیه حجة علینا ولا یجدیهم
علیهم الا ان یبرهنوا علی عدم المعنی الزاید علی العلم والارادة
انتهی اسکے بعد قاضی صاحب موصوف نے معتزلہ کی دس دلیلیں جن سے قرآن کا حادث
ہونا معلوم ہوتا ہے ذکر فرمائی ہیں پھر ان کے جواب میں فرماتے ہیں والجواب انها تدل
علی حدوث اللفظ وهو غیر المتنازع فیه صاحب مواقف کی یہ عبارات بلا خفا اس امر

والا ہیں کہ اہل سنت حروف والفاظ کو حادث کہتے ہیں اور اُن کے حدوث میں معتزلہ
کے ساتھ اصلا نزاع وخلاف نہیں کرتے اور یہی مضمون صاحب مواقف کی دیگر عبارات
سے بھی مفہوم ہوتا ہے اور سید السند بھی بلا نکیر یہی ارشاد فرما رہے ہیں اور شیخ علامہ قوشجی بھی
مذہب اہل سنت کے بیان میں فرماتے ہیں والاشاعرة قالوا ان کلامه لیس من جنس
الحروف والاصوات بل هو معنی قائم بذاته تعالی یسمی بالکلام النفسی وهو
مدلول للکلام المرکب من الحروف وهو قدیم انتهی ۔ آگے چل کر معتزلہ کی عمدہ حجت
کے جواب میں لکھتے ہیں وجوابها انه لا نزاع فی اطلاق اسم القرآن وکلام
الله تعالی بطریق الاشتراک علی هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف
عند العامة والقراء والاصولیین والفقهاء والیه یرجع الخواص التی هی
من صفات الحروف وسمات الحدوث انتهی اسکے بعد فرماتے ہیں فالکلام
القائم بذات الحق تعالی لا یجوز ان یکون هو الحسی اعنی المنتظم من الحروف
المسموعة لانه حادث الخ حضرت امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر
کبیر میں مواقع کثیرہ میں حدوث کلام لفظی کی تصریح فرمائی ہے چنانچہ تفسیر ومن
اصدق من الله حدیثا کے ذیل میں استدلال معتزلہ کا یہ جواب بیان فرمایا ہے
وجوابنا عنه انکم انما تحکمون بحدوث الکلام الذی هو الحروف والاصوات
ونحن لا ننازع فی حدوثه انما الذی ندعی قدمه شیء آخر غیر هذه الحروف
والاصوات الخ دوسری جگہ حتی یسمع کلام اللہ کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں اما
الحشویة والحمقی من الناس فقالوا ثبت بهذه الآیة ان کلام الله لیس الا
هذه الحروف والاصوات وثبت ان کلام الله قدیم فوجب القول
بقدم الحروف والاصوات الخ دوسرے مقام میں فرماتے ہیں احتج الحنابلة
الذین قالوا بقدم هذه الحروف وطول الکلام احسن من ان یذکروا فی زمرة
العقلاء آگے چل کر فرماتے ہیں واما العقلاء من الناس فقد اطبقوا علی
ان هذه الحروف والاصوات کائنة بعد ان لم تکن حاصلة بعد ان کانت

معدومة انتهی اور اسی بحث میں یہ بھی بیان فرمایا ہے اجمعت الامة علی
ان الله تعالی متکلم ومن سوی الاشعری واتباعه اطبقوا علی ان کلام الله
هو هذه الحروف المسموعة والاصوات المؤلفة واما الاشعری واتباعه
فانهم زعموا ان کلام الله تعالی صفة قدیمة یعبر عنها بهذه الحروف
والاصوات امام کے ارشادات سے ثابت ہوتا ہے کہ قائلین قدم حروف اس
قابل ہی نہیں کہ زمرہ عقلا میں مذکور ہوں اور ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے
اتباع اور جمیع عقلا کا اس پر اتفاق ہے کہ حروف مخلوق وحادث ہیں وهو المطلوب
دوسرے موقع میں حضرت امام بجواب معتزلہ ارشاد فرماتے ہیں الاول قول ابی منصور
الماتریدی فی ائمة ما وراء النهر وهو ان الکلام القدیم القائم بذات الله تعالی
غیر مسموع انما المسموع هو الصوت والحروف وذلک کان مخلوقا فی
الشجرة ومسموعا منها وعلی هذا التقدیر زال السؤال انتهی سورہ انبیا میں
حدوث الفاظ کے باب میں لکھتے ہیں وذلک مما لا نزاع فیه بل حدوثه معلوم
بالضرورة ان دونوں عبارتوں سے معلوم ہو گیا کہ امام ابو منصور رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک
حروف حادث ومخلوق ہیں اور اہل سنت ان کے حدوث پر متفق ہیں اور حدوث
مذکورہ یہی ہے بالجملہ نقول معتبرہ اس پر شاہد وناطق ہیں کہ اشاعرہ وماتریدیہ دونوں طائفہ
اہل سنت سلف وخلف حدوث الفاظ کے قائل اور اس پر متفق ہیں اور ناظرین تفسیر
کبیر خوب جانتے ہیں کہ حضرت امام نے بہت سے مواقع میں حدوث کلام لفظی کی
تصریح کی ہے جن میں سے چند اقوال احقر نے نقل کئے ہیں اور لیجیے حضرت امام علامہ
کمال الدین محمد بن ہمام مسامرہ میں فرما رہے ہیں انه تعالی متکلم بکلام قدیم قائم
بذاته لیس بحرف ولا صوت اور اس کی شرح میں صاحب مسامرہ تحریر فرماتے ہیں
واعلموا ان کلام النفسی لا یوصف بانه متبعض ولا متجزئ ولا یوصف بانه عبری
ولا سوری ولا عربی انما العبری والسوری والعربی هو اللفظ الدال علیه ثم
المخالف فی صفة الکلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة قالوا کلامه تعالی

حروف واصوات تقوم بذاته وهو قد يؤدي الى الغلو حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهذا القول باطل بالضرورة
دوسطر کے بعد پھر فرماتے ہیں ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف يخلقها
في غيره كاللوح المحفوظ وجبريل والرسول وهو حادث شیء عندهم خلافا للحنابلة
وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ولكنا
نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو
قديم قائم بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه انتهى اخیر بحث میں حضرت امام ہمام
اور شارح دونوں فرماتے ہیں فوجب اعتقاد انه تعالى متكلم بهذا المعنى وهو
قيام المعنى المسمى بالكلام النفسي بذاته المقدسة تعالى واما كونه متكلما
بالمعنى الآخر اى اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى على تقدير الاعم اى كون
الكلام مطلقا اعم من اللفظي والنفسي فيجب نفيه عنه تعالى لامتناع قيام
الحوادث به تعالى والقول بان الحروف قديمة كما قال الحشوية وبعض الحنابلة
مكابرة للحس لا يلتفت اليه الى آخر كلامهما الشريف ناظرين بانصاف خود
ملاحظہ فرماویں کہ ارشادات مدعای احقر کے کس وضاحت وتاکید کے ساتھ موید
ہیں ابن تمجید رحمۃ اللہ علیہ بمقابلہ معتزلہ حاشیہ بیضاوی میں فرماتے ہیں واجاب
الاصحاب عنه بان كونه مسموعا منزولا انما هو من عوارض الالفاظ و
العبارات ولا نزاع فى حدوثها الخ صاحب تفسیر نیشاپوری تحریر فرماتے ہیں
واحتجت المعتزلة بالآية على ان القران محدث واجاب الاشاعرة بانه لا
نزاع في حدوث المركب من الاصوات والحروف لانه متجدد في النزول و
انما النزاع في الكلام النفسي الذي لا يصح عليه الاتيان والنزول انتهى صاحب
تمہید فرماتے ہیں وقالت المعتزلة ان القران مخلوق لانه كلام والكلام لا
بد له من التكلم والحروف والبداية والنهاية والله تعالى منزه عن ذلك
الجواب قلنا الكلمة تقطيع الاصوات والحروف وحركة الاعضاء بالاصوات

والكلام بدون هذه الاشياء كلام لان الكلام المعنى الذي يقوم والدليل عليه
قوله تعالى الخ دوسرے موقع میں فرماتے ہیں واما من قال ان الحروف والكلمات
ليس بمخلوق فهذا يؤدي الى الكفر اسکے بعد فرماتے ہیں والاصح ان نقول ان القران
كلام الله تعالى غير مخلوق وليس له حروف ولا صوت ولا كلمة ولا آية ولا سورة
ولا تقطيع ولا تفصيل ولا بداية ولا نهاية الى آخر ما قال یہ عبارات بھی اسی پر
دال ہیں کہ الفاظ و حروف اہل سنت کے نزدیک بالاتفاق حادث ہیں اور ان کا قدیم
کہنا مودی الی الکفر بتلاتے ہیں والعیاذ باللہ الکریم اگر مذہب سلف یہی ہے تو یہ
تکفیر کیسی۔ افضل المتاخرین عمدۃ المحققین مولانا بحر العلوم رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت یہ
احقر در بارۂ تحقیق کلام نفسی مقدمہ کتاب میں عرض کر چکا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ مولانا
بحر العلوم فقط مبدء تکلم کو صفات ذاتیہ میں شمار کرتے ہیں اور اس میں استکمال بالغیر محال
کہتے ہیں جس سے حق شناس سمجھ سکتا ہے کہ کلام لفظی صفات ذاتیہ اور اوصاف کمالیہ
میں داخل نہیں بلکہ حسب ارشاد مولانا مرتبہ اولی کے تابع اور اسپر متفرع ہے وہو المطلوب
اور سنئے عمدۃ الواصلین زبدۃ الکاملین صاحب القدر السامی مولانا عبد الرحمن جامی اپنی مثنوی
مسمی بسلسلۃ الذہب میں ارشاد فرماتے ہیں اشعار کمن از حق گراں چو مستزلی
لا یزالیش خوان و لم یزلی ۔ حرف و صوتی کہ نو بنو حادث ۔ ہیچ شو نیست چون حدوث لابث
باشد آن پیش عقل خرده شناس ۔ مر کلام قدیم را چو لباس ۔ دمبدم چون شود لباس بدل
شخص مع حسب لباس اندر خلل ۔ ان اشعار سے بوضاحت قدم کلام نفسی اور حدوث الفاظ
ثابت ہوتا ہے دوسرے موقع میں مثنوی کے حضرت ممدوح نے اور زیادہ شرح و بسط
سے اس مضمون کو تحریر فرمایا ہے اور اس میں اصل کلام کو بسیط فرما کر پھر اسکے مدارج منزل کی تفصیل
کی ہے بخوف طول اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں شیخ شہاب الدین خفاجی حاشیہ بیضاوی میں
فرماتے ہیں والاشاعرة قالوا كلامه قديم نفسي قائم بذاته لا باصوات وحروف
ولا نزاع بينهم وبين المعتزلة في حدوث الكلام اللفظي انما النزاع في اثبات
النفسي انتهى اسمعیل قنوی تحریر فرماتے ہیں اى قوله محدث صفة جرت على غير

ما هي به ولو صرف الحدوث الى نفسه لرعاية الادب فان نظم القرآن و
ان كان حادثا عند جمهور اهل السنة لكنه يتحاشى عن الاطلاق عليه تادبا
انتهى ہر دو کلام اسی امر پر دال ہیں کہ اہل سنت حروف و نظم کو حادث فرماتے ہیں اور
کلام ثانی سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بوجہ ادب و احتیاط اطلاق مذکور سے اجتناب مناسب
ہے تو اب کلام لفظی کے حادث کہنے کی ممانعت بھی اگر کسی معتبر کی کلام سے معلوم
ہو گی تو حسب ارشاد علامہ قونوی اسکو ادب اور احتیاط پر محمول کرنا چاہئے یہ نہیں کہ
کلام مذکور سے قدم کلام لفظی پر استشہاد لایا جائے فلیحفظ اور سنئے ارشاد الساری
شرح صحیح بخاری میں مرقوم ہے فالمذكور وهو القرآن قديم والذكر حادث
لانتظامه من الحروف الحادثة فلا تمسك للمعتزلة بهذه الاية على حدوث
القرآن انتهى دیکھیے حدوث حروف کی تصریح فرما رہے ہیں اور کوئی صاحب
کلام منقول میں ذکر بالمعنی المصدری لینے کا ارادہ فرمادیں ورنہ بجز اظہار خوش فہمی اور
اور کوئی فائدہ نہ ہوگا بلکہ ذکر سے کلام لفظی مراد ہے کما لا یخفی علامہ ابن حجر فتح الباری میں
ارشاد فرماتے ہیں وقال بعضهم القرآن يطلق ويراد به المقروء وهو الصفة
القديمة ويطلق ويراد به القراءة وهي الالفاظ الدالة على ذلك وبسبب
ذلك وقع الاختلاف اس عبارت سے ایک امر تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ الفاظ و
حروف صفت قدیم پر دال ہیں خود صفت قدیم نہیں دوسرے یہ کہ قراءۃ سے الفاظ
مقروء مراد ہیں بلکہ یہ اصطلاح قابل یادداشت ہے کہ ملفوظ و مقروء جب بولتے ہیں تو
اکثر معانی نفسیہ مراد ہوتے ہیں اور قراءۃ و لفظ و ذکر سے الفاظ و حروف متبادر ہوتے
ہیں پھر اسکے بعد علامہ ممدوح بیان مذہب اشاعرہ کے ذیل میں فرماتے ہیں و اما
قولهم انه منزه عن الحروف والاصوات فمرادهم الكلام النفسي القائم
بالذات المقدسة فهو من الصفات الموجودة القديمة واما الحروف فان كانت
حركات ادوات كاللسان والشفتين فهي اعراض وان كانت كتابة فهي اجسام
وقيام الاجسام والاعراض بذات الله تعالى محال۔ دوسرے موقع میں علامہ

حروف تحریر فرماتے ہیں واختلف اهل الكلام في ان كلام الله هل هو بحرف
وصوت او لا فقالت المعتزلة لا يكون الكلام الا بحرف وصوت والكلام
المنسوب الى الله قائم بالشجرة وقالت الاشاعرة كلام الله ليس بحرف
ولا صوت واثبتت الكلام النفسي وحقيقته معنى قائم بالنفس وان اختلفت
عنه العبارة كالعربية والعجمية واختلافهما لا يدل على اختلاف
المعبر عنه والكلام النفسي هو ذلك المعبر عنه الخ ان عبارات سے صاف
ظاہر ہوتا ہے کہ کلام نفسی قائم بذات الباری اور قدیم ہے اور حروف و اصوات حادث
اور غیر قائم بذات الباری
الباری ہیں۔ اسکے سوا اور بھی چند مواقع میں علامہ ابن حجر نے اس مسئلہ کے
متعلق بحث کی ہے انشاء اللہ آئندہ جب مستدلات مولف کا ہم جواب
دینگے اس موقع پر اسکو پیش کرینگے۔ اور علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ بھی کلام
قدیم باریتعالے کو حروف سے منزہ بتلا رہے ہیں فیه معون عند ذلك الكلام
القديم القائم بذاته الذي لا يشبه كلام المخلوقين اذ ليس بحروف
ولا تقطيع الخ اس سے معلوم ہو گیا کہ کلام قدیم قائم بذات الباری کو کلام مخلوقات
سے تشابہ نہیں اور حروف و تقطیعات کی وہاں گنجائش نہیں ملا علی قاری رحمۃ اللہ
علیہ شرح امالی میں فرماتے ہیں واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم
على الله لكنهم اختلفوا في معناه فذهب اهل الحق الى ان كلامه معنى قائم
بذاته ليس بحرف ولا صوت۔ جملہ مذاہب بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں
دليل اهل الحق ان الحروف والصوت مخلوقان وكلام الله غير مخلوق
لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى انه من امارات الحدوث نعم
القرآن مقروء بالسنتنا محفوظ في صدورنا مكتوب في مصاحفنا كما نقول
الله مذكور بالسنتنا معبود في مساجدنا مسجود في محاريبنا غير حال
فيه وكلامها شرح فقہ اکبر میں مواقع متعددہ میں حدوث الفاظ کو بیان کیا ہے

ایک جگہ فرماتے ہیں فانما الحادث دلالۃ کلامہ وھی الحروف والکلمات لا
حقیقۃ کلامہ القدیم بالذات فان کلام الحق لا یشبہ کلام الخلق کسایر
الصفات کے آگے چلکر فرماتے ہیں ومبتدعۃ الحنابلۃ قالوا کلامہ حروف
واصوات یقوم بذاتہ وھو قدیم وبالغ بعضھم جہلا حتی قال الجلد
والقرطاس قدیمان فضلا عن المصحف وھذا القول باطل بالضرورۃ
ومکابرۃ للحس انتہی اسی پر اور مواقع کو قیاس فرما لیجئے ارشادات مذکورہ سے
ثابت ہوتا ہے کہ اہل حق حدوث الفاظ کے قایل اور ان کے مخالف مبتدع
اور جاہل ہیں اور الفاظ کو قدیم کہنا باطل اور خلاف بداہت ہے ادنی صاحب فہم
بھی جانتا ہے کہ اگر سلف صالحین کا یہ مذہب ہوتا تو ایسے الفاظ ہرگز نہ فرماتے۔ امام محمد
بن عبد الکریم شہرستانی ملل ونحل میں فرماتے ہیں وکلامہ واحد ھو امر ونہی
وخبر واستخبار ووعد ووعید وھذہ الوجوہ ترجع الی اعتبارات فی
کلامہ الازلی لا الی عدد فی نفس الکلام والعبارات والالفاظ المنزلۃ علی
لسان الملائکۃ الی الانبیاء علیہم السلام دلالات علی الکلام الازلی والدلالۃ
مخلوقۃ محدثۃ والمدلول قدیم ازلی والفرق بین القراءۃ والمقروء والتلاوۃ
والمتلو کالفرق بین الذکر والمذکور فالذکر محدث والمذکور قدیم
خالف الاشعری بھذا التدقیق جماعۃ من الحشویۃ اذ قضوا بکون
الحروف والکلمات قدیمۃ والکلام عند الاشعری معنی قایم بالنفس سوی
العبارۃ بل العبارۃ دلالۃ علیہ من الانسان فالمتکلم عندہ من قام
بہ الکلام وعند المعتزلۃ من فعل الکلام غیر ان العبارۃ یسمی کلاما
اما بالمجاز واما باشتراک اللفظ انتہی۔ اس عبارت سے بھی بوضاحت معلوم
ہوتا ہے کہ امام اشعری الفاظ کو حادث فرماتے ہیں البتہ حشویہ حروف وکلمات کے
قدم کے قایل ہیں اور ملاحظہ فرمائیے حامی شریعت وطریقت جامع معرفت
حقیقت امام ربانی حضرت شیخ مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اپنے مکتوبات میں

ایک موقع میں فرماتے ہیں قرآن کلام خداست جل سلطانہ کہ بلباس حرف وصوت درآوردہ
بر پیغمبر ما علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والسلام منزل ساختہ است وعباد را بآں امر ونہی فرمودہ چنانچہ
ما کلام نفسی خود را بتوسط کام وزبان در لباس حرف وصوت درآوردہ وظاہر می سازیم و
مقاصد خفیہ خود را در عرصہ ظہور مے آریم ہمچنیں حضرت حق سبحانہ کلام نفسی خود را بے
توسط کام وزبان بقدرت کاملہ خود بلباس حرف وصوت عطا فرمودہ بعباد فرستادہ است و اوامر
ونواہی خفیہ خود را در ضمن حرف وصوت آوردہ بر منصہ ظہور جلوہ دادہ است انتہی جلد اول میں حرف
وصوت درآوردہ اور ارشاد بقدرت کاملہ خود بلباس حرف وصوت عطا فرمودہ۔ اور
تشبیہ بکلام انسان بالتصریح مقدوریت وحدوث الفاظ وحروف پر دال ہے دوسرے موقع
میں فرماتے ہیں والحال کہ تلاحق افکار منقح شدہ است گوئیم کہ محل نزاع اگر حروف
وکلمات اند کہ دال اند بر کلام نفسی شک نیست کہ حادث اند ومخلوق و اگر مدلولات
مراد باشد قدیم وغیر مخلوق است این تنقیح از برکات تلاحق افکار است انتہی ایک اور
مکتوب میں تحقیق فرماتے ہیں۔ وایضا از سخنان این جماعت معلوم میگردد کہ آن کلام
را می شنوند ونسبت آن بحضرت حق سبحانہ ہمچو نسبت کلام بمتکلم مے دانند و این
عین الحاد است حاشا وکلا کہ از حضرت حق سبحانہ کلامے صادر شود و بطریق تکلم بر او
وے ترتیب باشد وتقدیم وتاخیر بود کہ آں علامات حدوث است سخنان مشایخ کبار
ایشان را در غلط انداختہ است چہ مشایخ نیز اثبات کلام ومکالمہ آں حضرت جل
سلطانہ نمودہ لیکن باید دانست کہ مشایخ نسبت آن کلام را بحضرت حق سبحانہ ہمچو
نسبت کلام بمتکلم نے توانند بلکہ ہمچو نسبت مخلوق بخالق یقین میکنند وہا ہیچ
محذور نیست حضرت موسے علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام کلام از شجرہ مبارکہ کلام حق
شنیدہ جل شانہ ونسبت آن کلام بحق جل سلطانہ ہمچو نسبت مخلوق بود بخالق نہ ہمچو نسبت
کلام بمتکلم وہمچنیں کلامیکہ از حضرت جبرئیل علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام شنیدہ نسبت
آن کلام بحضرت حق سبحانہ وتعالی ہمچو نسبت مخلوق بود بخالق نہایت مافی الباب آں
کلام نیز کلام حق است جل سلطانہ ومنکران کافر وزندیق گردید کلام حق مشترک است

درمیان کلام نفسی و کلام لفظی کے فرق کرے تو ظاہر ہے حضرت حق سبحانہ و تعالی ایجاد آن فرمایند پس
کلام لفظی نیز بحقیقت کلام حق باشد جل و علا ایں جا چندیں کافر بود فافہم فان ھذا
التحقیق ینفعک فی کثیر من المواضع واللہ سبحانہ الموفق انتہی اس کلام سراپا
رشد و ہدایۃ کو بنظر تدبر دیکھنا چاہیے کہ کس شرح و بسط کے ساتھ حروف و الفاظ کی مخلوقیت
و حدوث کو بیان فرمایا ہے اور نسبت کلام لفظی حق تعالی شانہ کے متکلم کہنے کو عین الحاد
فرمایا ہے مگر یہ ملحوظ ہے کہ حضرت مجدد و کلام مسموع مؤلف من الحروف و الالفاظ کی نسبت
یہ فرمارہے ہیں کہ اسکے لحاظ اور اعتبار سے حق تعالی شانہ کو حقیقۃً متکلم بالمعنی المتبادر
کہنا الحاد ہے علی الاطلاق حق تعالی کو نسبت کلام مسموع متکلم کہنے پر حکم الحاد جاری
نہیں فرماتے جس سے مجوزین سماع کلام نفسی کا مقصد ہونا سمجھ میں آتا ہے چنانچہ ان کی
عبارت سے یہ مطلب خوب مفہوم ہوتا ہے اور ایک مکتوب میں جو دربارہ استماع
کلام باقی لکھا ہے اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے اسکی اخیر کی عبارت یہ ہے و گروہے کہ
گمان بردہ اند کہ حروف و کلمات را اذن حضرت جل سلطانہ استماع مینمایند و فریق اند
یکے ازاں فریق کہ احسن حالند میگویند کہ ایں حروف و کلمات حادثہ مسموع دال اند
برآں کلام نفسی قدیم و فریق دیگر اطلاق قول بسماع کلام حق جلشانہ مینمایند و ایں حروف
و کلمات مترتبہ را کلام حق میدانند جل و علا و فرق نے کنند درمیان آنکہ لائق بشان
او تعالی کدام است کہ شایان جناب قدس او نیست سبحانہ و ھو الجہال البطال لم
یعرفوا ما یجوز علیہ و ما لا یجوز علیہ تعالی انتہی علی ہذا القیاس حضرت
شیخ کا ایک اور مکتوب عربی جو اس بحث میں لکھا ہے موجود ہے حضرت شیخ
نے اول یہ فرمایا ہے کہ جو عبد خطاب خداوندی اور اس سے اخذ کرنے کی استعداد
و قابلیت تام رکھتا ہو وہ خطاب آلہی کو اول تلقی روحانی سنتا ہے اور توسط صوت
و ندا کی اصلا احتیاج نہیں ہوتی پھر وہ سنے قوت خیالیہ میں بصورت حرف و صوت
متمثل ہوجاتے ہیں کیونکہ عالم شہادت میں افادہ اور استفادہ بلا توسط حرف و
صوت کبھی نہیں ہوتا اسکے بعد فرماتے ہیں فصح انہ یجوز ان یسمع کلامہ تعالی

المجرد من الحروف و الصوت بلا کیف ثم بعد ذلک تمثل ذلک الکلام فی الخیال
بصورۃ حرف و کلمۃ لیحصل الافادۃ و الاستفادۃ فی عالم الاجسام و ایضا و
من لم یطلع علی ھذہ الدقیقۃ زعم بعض منھم و ھم احسن حالا انھم یسمعون
کلامہ تعالی لکن بتوسط حروف و کلمات حادثۃ دالۃ علیہ و بعضھم
اطلقوا القول بانھم یسمعون کلامہ تعالی و لم یفرقوا بین ما یلیق بشانہ
تعالی و ما لا یلیق و ھم الجہال البطال لم یعرفوا ما یجوز علی اللہ تعالی عما
لا یجوز و الحق ما حققت بفضل اللہ سبحانہ و احسانہ تعالی انتہی ان دونوں
کلام کے ملاحظہ سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ کلام جناب باری حرف و صوت سے منزہ
ہے اور بالقاء روحانی بلا توسط حروف وہ کلام بتحقیق تام مسموع ہوتا ہے لیکن مرتبہ ثانیہ
میں بعد سماع وہ کلام سامع کے خیال میں بصورت حروف و کلمات متمثل ہوجاتی ہے اور سب
جانتے ہیں کہ حروف منطوقہ کا وجود اسکے بھی بعد ہیں پس جو سامع متوسط الحال جب ان کلمات
مترتبہ کو اپنے اندر مرتسم پاتا ہے اور اس کلام لفظی کا سماع اسکو محسوس ہوتا ہے تو اسکو
اصل کلام خیال کرکے یہ سمجھ جاتا ہے کہ حقیقت کلام یہی حروف و کلمات ہیں حالانکہ یہ حروف
و کلمات کلام متعلق کے صور خیالیہ ہیں اسلئے جو شخص اس کلام لفظی کو بعینہ حق تعالی کا کلام
سمجھتا ہے اسکو حضرت شیخ جاہل و بطال فرماتے ہیں اور یہ دونوں مکتوب قابل ملاحظہ ہیں
الغرض نے بار رشید طول اسیقدر پر اکتفا کیا اسی مضمون کی طرف رئیس المحققین مقدام الاکابر
خاتم ولایت محمدیہ شیخ محی الدین ابن عربی المعروف شیخ اکبر فتوحات مکیہ میں اشارہ فرماتے
ہیں فظہر فی قلبہ علی صورۃ لم یظہر بہا فی لسانہ فان اللہ جعل لکل موطن
حکما لا یکون لغیرہ فظہر فی القلب احدی العین فجزاہ الخیال و قسمہ فاخذہ
اللسان فصیرہ ذا حرف و صوت و قید بہ سمع الآذان و بان انہ ترجم
عن اللہ لا عن الرحمن لما فیہ من الرحمۃ و القہر و السلطان فقال تعالی
فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ فتلاہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم بلسانہ
اصواتا و حروفا فسمعہ الاعرابی یسمع اذنہ فی حال ترجمتہ الکلام اللہ بلا شک

والترجمة للمتكلم به كان من كان فلا يزال كلام الله من حين نزوله الى حروفا
واصواتا الى آخر كلامه الشريف اول عبارت کا وہی مطلب ہے جو حضرت شیخ مجدد قدس
چکے ہیں اور اخیر جملہ اسپر شاہد ہے کہ حروف و اصوات ذریعہ تلاوت کلام آلہی ہیں دوسری فصل
میں ارشاد فرماتے ہیں اعلم ان الله انزل هذا القرآن حروفا منظومة من
اثنين الى خمسة احرف متصلة ومفردة وجعله كلمات وآيات وسورا
ونورا وهدى وضياء وشفاء ورحمة وذكرا وعربيا ومبينا وحقا وكتابا
ومحكما ومتشابها ومفصلا پھر اسکی تفصیل میں تحریر فرماتے ہیں فمن ذلك
كونه حروفا والمفهوم من هذا الاسم امران الامر الواحد المسمى قولا وكلاما
ولفظا والامر الآخر يسمى كتابة ورقما وخطا والقرآن يخط فله حروف الرقم
وينطق به فله حروف اللفظ الخ اول کلام میں لفظ انزال و جعل و منظوم اور نیز جعلہ
سورا و آیات کلمات کے حدوث پر دال ہیں اور عبارت ثانیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ
کلام آلہی کو جیسا بوجہ خط مرقوم و منقوش کہتے ہیں ایسا ہی بوجہ نطق حروف ملفوظ کہہ سکتے
ہیں دوسری فصل میں حضرت شیخ آیہ کریمہ ما یاتیہم من ذکر من الرحمن محدث کی تفسیر میں
فرماتے ہیں یعنی عندهم وان كان تكلم به مع غيره قبل هذا مثل التوراة
وغيرها مما هو في القرآن هذا اذا قلنا انه يريد كلام الله الذي هو
صفة له وان كان الظاهر ان السامع انما سمع كلام الله المترجم عن الله
كما قال ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده
انتہی یعنی لفظ محدث جو آیہ میں ہے بظاہر معتزلہ کے موافق ہے اہل سنت جو کلام آلہی
کو قدیم کہتے ہیں اُن کے مخالف معلوم ہوتا ہے تو حضرت شیخ علیہ الرحمۃ نے اسکی
دو توجیہ کی طرف اشارہ فرمایا توجیہ اول کا حاصل یہ ہے کہ اگر ذکر سے مراد ذکر نفسی صفت
باری مراد لیں تو اگرچہ خلاف ظاہر ہے مگر اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ کلام مذکور فی نفسہ
قدیم ہے مگر اسکا تعلق مخاطبین کے ساتھ حادث ہے چنانچہ جملہ یعنی عندهم اسکا
تکلم بہ مع غیرہ الخ کا بھی مفاد ہے اور اگر موافق ظاہر اس سے کلام لفظی مراد لی جائے

جسکو کلام مترجم کہتے ہیں تو پھر کوئی خلجان ہی نہیں ہے کیونکہ اسکا حدوث مسلم ہے چنانچہ
اس مضمون پر جملہ هذا اذا قلنا انه يريد كلام الله الذي هو صفة له الخ شاہد ہے
دوسرے موقع میں فرماتے ہیں فكلام ذي كلام موصوف بانه قادر على ان يتكلم
متمكن في نفسه من ذلك والحق لا يوصف بانه قادر على ان يتكلم فيكون
كلامه مخلوقا وكلامه قديم في مذهب الاشعري وعين ذاته في مذهب
غيره من العقلاء فنسبة الكلام الى الله مجهولة لا تعرف كما ان ذاته لا
تعرف ولا يثبت الكلام لله الا شرعا ليس في قوة العقل ادراكه من حيث
فكره انتہی صاحب ذوق سلیم جانتا ہے کہ یہ جملہ اوصاف کلام نفسی پر صادق ہیں کلام لفظی انکا
مصداق نہیں ہو سکتی دیکھئے کلام مذکور کو غیر مخلوق کہنا اور بعض کا قدیم اور بعض کا اسکو
عین ذات سمجھنا اور اسکی نسبت کا مجہول و غیر معلوم ہونا اور اسکے ادراک سے عقل کا
قاصر ہونا اسپر شاہد ہے کہ کلام نفسی مراد ہے سب اہل علم پر روشن ہے کہ جمیع متبعین عقل
نے بوجہ اتباع عقل اگر انکار کیا ہے تو کلام نفسی کا انکار کیا ہے کلام لفظی کو جو کہ مشاہد
عقل سب تسلیم کرتے ہیں چنانچہ عبارات سابقہ اسپر شاہد ہیں فافهم ولا تكن من
القاصرين ولا من العقلاء الجاهلين بلکہ بشرط فہم مدلولات وضعیہ بھی اس کا
مصداق نہیں ہو سکتے اور حضرت شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ نے فتوحات میں بعض مقام میں
حقیقت حروف بھی کو بیان فرمایا ہے وہاں بھی حروف کے حدوث بلکہ کیفیت احداث
کی بھی مکرر تصریح فرما دی ہے اور حضرت شیخ ابو محمد روزبہان رحمۃ اللہ علیہ محققین
صوفیہ کرام میں سے ہیں اپنی تفسیر عرائس البیان میں تحقیق فرماتے ہیں وان الله سبحانه
اذا اراد ان يسمع كلامه احدا من الانبياء والاولياء يعطيه سمعا من اسماعه
فيسمع بها كلامه كما حكى عليه السلام عنه تعالى فاذا احببته كنت سمعه
الذي يسمع به الحديث اسمعه كلامه وليس هناك الحروف والاصوات الخ
حضرت شمس الفاخر لمعالی امام ابو حامد غزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء العلوم میں ارشاد فرماتے ہیں
الاصل الثاني انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس

ليس بصوت ولا حرف بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود
غيره والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا
للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات وكيف التبس هذا
على طائفة من الاغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلهم شعر
ان الكلام لفي الفواد وانما ۔ جعل اللسان على الفواد دليلا ۔ ومن لم يعقل
عقله ولا نهاه نهاه عن ان يقول لساني حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتي
الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك و
من لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبله شيء وان الباء قبل السين
في قوله بسم الله فلا يكون السين المتاخر عن الباء قديما فنزه عن الالتفات
اليه قلبك فلله سبحانه سر في ابعاد بعض العباد ومن يضلل الله فما
له من هاد انتهى كلامه الشريف دیکھیے حضرت امام حجۃ الاسلام غزالی اشاعرہ میں معدود
ہیں کس قدر تصریح اور تنبیہ کے ساتھ ہمارے مدعا کو ثابت فرما رہے ہیں اور حدوث
الفاظ میں خلاف کرنے والوں کو کیسے الفاظ سے یاد فرماتے ہیں حضرت مولانا شاہ ولی اللہ
صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ثبوت قدم قرآن مجید کی جو تحقیق بیان فرمائی ہے اسے بعینہ
فرماتے ہیں "بعد ازاں چوں حضرت پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث شد آں
علوم مجدد غیبی کہ در صلب حظیرۃ القدس" برنجاشتہ است وہمہ ملاء اعلیٰ ہمہ آں را تلقین
و جبریل مقدم ایشان است دریں تعین در لطیفہ عقلیہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لباس
الفاظ عربیت و اسلوب بدیع شور و آیات پوشیدہ و آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آں
را بر زبان رسانیدند و در تمامیح آں جارحہ شد از جوارح الٰہی و بقوت غیبی آں کلام را ساختہ
و آں مدت تک چکار فرماتے ہیں پس در موطن ارحام الخیال کہ متوسط است در عالم المثال
و سفلی و برکات ارض را بعبارہ جمع کرد ما جمع شور و صوت و ظرف پیدا کرد پس
قرآن قدیم است باصل خود و محدث است باعتبار نزول بر نبی است و کلام حضرت
حق است و نازل شد بواسطہ ملک کریم و متلو بالسنہ عباد و مکتوب در مصاحف

اس کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن باعتبار اصل قدیم ہے اور منزل و
عربی اور مکتوب اور متلو ہونا حادث ہے حضرت امام المسلمین رئیس المجتہدین فی فقہ و
الایمان ہادی الامجد امامنا الاعظم حضرت ابو حنیفہ کوفی رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن اتباعہ
فقہ اکبر میں ارشاد فرماتے ہیں وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا ويقدر لا
كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويتكلم لا ككلامنا ويسمع لا كسمعنا نحن نتكلم بالالات
والحروف والله سبحانه يتكلم بلا آلة وحروف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير
مخلوق انتہى حضرت امام ممدوح وصیت نامہ میں تحریر فرماتے ہیں نقر بان القرآن كلام الله تعالى ووحيه و
تنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في
المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور من غير حال فيها والحبر
والحبر والكاغذ والكتاب كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله تعالى
غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والايات كلها آلة القرآن
لحاجة العباد اليه وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء
انتہى دیکھیے دونوں عبارتوں میں بالتصریح حضرت امام الائمہ حروف کو مخلوق فرماتے
ہیں اب یہ ہیچمدان عرض کرتا ہے اور عرض کرتا ہے کہ اگرچہ اس بارہ میں عبارات
بہت کثرت سے اور بھی موجود ہیں لیکن ہمارے مقابل اگر بنظر فہم و تدبر بلا خلط دیکھینگے
تو عبارات منقولہ ہی کو دیکھ کر انشاء اللہ سمجھیں گے مصرع عمر تن ہمہ داغ داغ شد پنبہ
کجا کجا نہم ۔ بلکہ فی الواقع یہ مسئلہ ایسا مسلم ہے کہ بقدر عبارات کا نقل کرنا بھی طول سے
خالی نہیں معلوم ہوتا مگر قصداً اس اندیشہ سے کہ مرزا فاضل معقول چونکہ قدم کلام لفظی کے حق
ہونے پر زور دے رہے ہیں اور بالخصوص مولف ثانی جملہ سلف صالحین کا یہی مشرب
بتلا رہے ہیں اور قول حدوث کلام لفظی کو از قبیل نسج العنکبوت فرما رہے ہیں اسلئے
عبارات متعددہ کا پیش کرنا ضروری معلوم ہوا سو بحسب اتفاق چند علماء معتبرین اصولیین و
مفسرین و متکلمین و اعلام محققین کی تصریحات سے حدوث کلام مذکور بدرجہ اولی ثابت
کر دیا اور یہ بھی ظاہر کر دیا کہ قدم حروف و الفاظ مسلک اہل سنت ہرگز نہیں بلکہ فرقہ حشویہ

کا یہ مذہب ہے جن کو اعلام اہل سنت سخت الفاظ سے یاد فرماتے ہیں تواب بروے
انصاف ہمکو کسی دلیل مخالفین کا جواب دینا ضروری نہیں ہمارا مدعا بحمد اللہ بلا غبار
ہے بالخصوص جب ہم اس امر کو دیکھتے ہیں کہ اکابر امت ایسے لوگوں کے قول کی طرف
توجہ اور التفات سے بھی منع فرماتے ہیں کما مر اور ساتھ ہی میں یہ بھی خیال کرتے ہیں
کہ ہر دو مولف نے اپنے موافق مدعا ایک دو عبارت کو دیکھکر بلا تدبر اسکو ثبوت مدعا
کے لئے کافی سمجھ لیا اور جمہور علماء رشد و ہدی کے ساتھ اسکے منکر ہیں اُن کے خلاف کا
اصلا خیال نہیں کیا اور نہ کچھ فکر جواب فرمایا تو پھر تو کسی درجہ میں بھی ہمارے ذمہ
مخالفین کے خیالات کی بیجا تردید بھی لازم نہیں ہو سکتی تعجب ہے کہ مسائل فقہیہ ظنیہ
میں بھی راجح مرجوح مفتی بہ غیر مفتی بہ کی تمیز ضروری ہے ہر خاص عام کو یہ اجازت نہیں
کہ اپنی خواہش کے موافق جس روایت پر چاہے عمل کرے پھر امور اعتقادیہ متعلقہ ذات
وصفات میں بالفرض اگر ایک دو عبارت فضلاء معقول کی قسمت سے ان کے موافق
بھی نکل آئی تو بلا ترجیح و دلیل معتبر جمہور کے مقابلہ میں ہر کہ و مہ اسکو کیونکر معتقد علیہ بنا سکتا
ہے بالجملہ بوجوہ مذکورہ بالا ہر چند ہم کو ان خیالات کی طرف توجہ کرنا ہرگز ضروری نہ تھا مگر
نظر بعض مصالح یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ استدلالات منقولہ ہر دو مولف کی کیفیت بھی حسب
موقع عرض کر دی جاوے تاکہ تحقیق مدعا اور اطمینان ناظرین میں کوئی دقیقہ باقی نہ رہجاوے
سو مولف تتمہ نے تو اس بارہ میں بہت ہی کوتاہی کی ہے وہ تو شاید جملہ عالم کو اپنا
شاگرد یا معتقد خیال فرماتے ہیں کہ غلط صحیح جو کچھ میرے قلم سے نکلیگا اُسکے مقابلہ میں
نہ متقدمین کے قول کو کوئی معتبر سمجھیگا نہ متاخرین کے ارشاد کو البتہ مولف عجالہ نے
ظاہر میں چند نقلیات اور عقلیات ملاکر اپنے دعوے کو مدلل کر دیا ہے گو سمجھنے والے
سمجھتے ہیں کہ باطل محض کا ری ہے کام کی باتیں ہرگز نہیں فقط ایک عبارت صاحب
مواقف علیہ الرحمہ کی دوسری میر سید شریف نے جو اسکی تائید فرمائی ہے جسکو مولف
اول نے بھی پیش کیا ہے اسکے سوا جو کچھ لکھا ہے کھلم کھلا دعوے بے اصل بلکہ
دعوے خلاف دلیل ہے اسلئے مولف ثانی کے دلایل کی کیفیت عرض کئے دیتا ہوں

مولف اول کے جملہ امور کا جواب اس سے مع شئے زاید انشاء اللہ معلوم ہو جائیگا لیکن
یہ مناسب ہے کہ اول اُن نقلیات کی کیفیت بیان کی جاوے جو مولف ثانی نے
محض اپنی عقل رسی اور قوت طبع سے ایجاد فرمائی ہیں اس کے بعد صاحب مواقف
کی کلام کی تفصیل جو کہ اس بارہ میں اصل الاصول سمجھی جاتی ہے عرض کرونگا باقی یہ امر
پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ہر دو مولف کلام لفظی کو جو کہ حروف و کلمات سے مرکب ہے قدیم
اور قائم بذات الباری فرماتے ہیں اور یہی سلف صالحین کا مشرب بتلاتے ہیں اور
ہمارا دعوے یہ ہے کہ کلمات و حروف اور جو کلام اُن سے مرکب ہے سب مخلوق یا حادث
ہیں اور علماء معتبرین متقدمین و متاخرین کا یہی مذہب ہے و حقیقت مابہ النزاع فقط
یہی امر ہے سو ہماری دلایل عقلیہ نقلیہ جو کلام مذکور کی مخلوقیت پر دال ہیں محققین اعلام
اور علماء کرام کی کلام سے منقول ہونگی جو علاوہ مخلوقیت کلام مذکور کے اس امر پر بھی
بالتصریح دال ہیں کہ قائلین قدم کلام لفظی جاہل و باطل و مبتدع اور معاند و ضال و غیر قابل
التفات ہیں اور صاحب تمہید نے تو کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی لیکن اب اُن دلایل
کو بھی بنظر مہم دیکھنا چاہئے جو مولف عجالہ نے بڑے دعوے کے ساتھ نقل فرمائی
ہیں اور جنکے اعتماد پر دعوے مخلوقیت کلام لفظی کو اوہن من نسج العنکبوت بتلا رہے ہیں
اور جملہ سلف کا یہی عقیدہ قرار دے رہے ہیں سو اول تو مولف موصوف نے میر سید شریف
اور قاضی عضد کی عبارت نقل فرمائی ہے جسکا جواب اخیر میں معروض ہوگا اس کے بعد
حضرت مولانا بحر العلوم کی دو عبارتیں نقل کی ہیں اول عبارت جس میں صاحب مواقف کے
کلام کی تائید و تحقیق موجود ہے اس کی کیفیت مفصلہ صاحب مواقف کے کلام
کے جواب میں عرض کرونگا البتہ کلام ثانی بقدر حاجت نقل کر کے اُس کی کیفیت
اول عرض کرتا ہوں وہو ہذا ومسئلۃ کون الکلام صفۃ لہ تعالی غیر مخلوقۃ
قطعیۃ لا وجہ للریب والارتیاب فیہ الا تری کیف قال الامام ابو حنیفۃ
رحمہ اللہ تعالی من قال بخلق القرآن فہو کافر قالوا ہو من الکفران
لا من الکفر وکیف صبر الامام احمد علی ایذاء المعتصم بالسیاط ثم لم یجب

خلافها على اللسان فضلا عن الانكار وانظر الى ماقال الامام الشيخ
داؤد الطائی عند حلول هذه الحادثة قام احمد مقام الانبياء وسئل
الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه و وجوه آبائه الكرام
عن القران هل هو خالق او مخلوق فاجاب القران كلام الله غير مخلوق
وبالجملة مسئلة عدم خلق القران وكونه صفة قديمة مجمع عليه
اجماعا قطعيا لا يعتبر بمخالفة الحمقاء وكذا لا يضر مخالفة الكرامية
فی امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر انتهى اس عبارت کے نقل
کرنے کے بعد مؤلف ثانی فرماتے ہیں کہ یہ عبارت اس بات پر شاہد صادق ہے
کہ حضرت شیخ داؤد طائی رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت امام جعفر بن محمد صادق رضی اللہ تعالی
عنہ ومن آبائہ الکرام کا مسلک بھی وہی ہے جو ہم نے دعوے کیا تھا یعنی کلام لفظی قدیم
ہے کیونکہ سائل نے کلام لفظی کی ہی نسبت دریافت کیا تھا ورنہ اسکی یہ ہے کہ
اگر کلام نفسی کی نسبت سوال ہوتا تو سائل یہ نہ کہتا کہ قران مخلوق ہے یا غیر مخلوق
بلکہ یہ کہتا کہ قران موجود ہے یا نہیں کیونکہ قران نفسی کی نسبت جو اہل سنت والجماعت
اور معتزلہ میں خلاف ہے تو اس کے تحقق اور عدم تحقق میں خلاف ہے اور قائلین
کلام نفسی سب قدم کے قائل ہیں اور جملہ منکرین قدم کلام نفسی کے منکر ہیں یہ
نہیں کہ معتزلہ کلام نفسی کو مانکر پھر قدیم ہونے کا انکار کرتے ہوں تو اب منشاء نزاع
مابین الفریقین فقط ثبوت کلام نفسی اور عدم ثبوت کلام نفسی ہے اور قدم و حدوث
محض اس پر متفرع ہے اسلئے کلام نفسی کی نسبت سوال کرنا منظور ہوتا تو سائل کلام
نفسی کے وجود اور عدم ثبوت سے سوال کرتا قدم و حدوث خود بخود اس سے معلوم
ہو جاتا انتہی۔ **اقول بحولہ** ہم اس عبارت کو دیکھتے ہیں اور تعجب کرتے ہیں کہ
اس کلام سے صاحب مجادلہ کا دعوی جسکے بڑے شد و مد سے مدعی تھے کس طرح ثابت
ہوتا ہے کلام مذکور سے کلام لفظی کا قدیم سمجھنا بالکل ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیسا
کسی شاعر نے خانۂ اشتیاق میں مراد و دو کے جواب میں یار وہیں کہا تھا مولانا بحر العلوم

کے ارشاد سے تو فقط یہ مفہوم ہوتا ہے کہ کلام کا صفت الہی اور غیر مخلوق ہونا امر
یقینی ہے اس میں مخالفت کرنی حمقا کا کام ہے اور اس ارشاد کی تائید میں حضرت
امامنا الاعظم اور شیخ داؤد طائی اور حضرت ہادی عالم امام جعفر صادق رضوان اللہ
تعالی علیہم اجمعین کے اقوال اور حضرت امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا حال فرمایا ہے۔
اس امر کا اہل سنت میں سے کون منکر ہے کلام لفظی مرکب من الحروف والاصوات کا
قدم ثابت کرنا تھا جس سے یہ جملہ ارشادات ساکت و خالی ہیں فواتح الرحموت دیکھیے
صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا بحر العلوم نے معتزلہ اور کرامیہ کے مقابلہ میں یہ ارشاد فرمایا
ہے چونکہ کلام الہی کو صفت قائم بذات الباری نہیں کہتے یا ذات واجب تعالی کو محل
حوادث کہنے سے انکار نہیں کرتے مگر کلام نفسی کے انکار میں دونوں فریق موافق ہیں
سو چونکہ یہ دونوں فریق کلام نفسی کے منکر ہیں اور کلام الہی کے حادث کہنے میں موافق
ہیں اس لیے ان پر رد کرنے کے لئے مولانا بحر العلوم نے یہ اقوال نقل فرمائے ہیں جس
بالبداہۃ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا بحر العلوم کی غرض ان اقوال کی نقل سے ثبوت قدم
کلام نفسی ہے جسکو تمام اہل حق تسلیم فرماتے ہیں اور معتزلہ و کرامیہ اس کے منکر ہیں علاوہ
اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال مشہور و معروف تھا مگر یہ عقلی ابھی دیکھئے
میں آئی کہ جانب مخالف کے ثبوت پر اگرچہ قرائن قویہ دال ہوں تو بھی استدلال
میں خامی نہیں آتی بالجملہ صاحب فہم ادنی تامل سے سمجھ سکتا ہے کہ ان اقوال میں
کلام نفسی کا قدم ثابت کرنا مقصود ہے کلام لفظی سے کچھ علاقہ نہیں بلکہ ایسی عبارات
کو محل استدلال میں پیش کرنا دلیل عجز ہے اور یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ مؤلف
موصوف نے فقط نقل عبارت پر قناعت کی اور کوئی وجہ ایسی بیان نہیں کی جو انکے
ثبوت مدعا پر دال ہو فقط حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالی عنہ کے جواب کے
ساتھ ایک قرینہ خیالی بیان کیا جسکا جواب عرض کرونگا باقی اور حضرات کے کلام
میں اتنا بھی نہیں کیا دیکھئے حضرت امامنا الاعظم کا تو فقط یہ جملہ ہے من قال
بخلق القران فہو کافر جس میں کلام لفظی کا نام و نشان بھی نہیں بلکہ وہم سلیم ہوتا

حضرت امام اعظم کا قائلین خلق قرآن کو کافر فرمانا خود اس پر دال ہے کہ قرآن سے
کلام نفسی مراد ہے ورنہ مولف عجالہ کو بھی حسب ارشاد امام جملہ متاخرین اہل سنت
کی تکفیر تسلیم کرنی پڑے گی لاحول الخ اور حضرت شیخ داؤد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا
خلاصہ حسب ارشاد صاحب عجالہ صرف یہ ہے کہ جب حضرت امام احمد کو مسئلہ
خلق قرآن کے قصہ میں طرح طرح کے مصائب و شدائد جھیلنے پڑیں اور جناب امام
رحمۃ اللہ علیہ نے ان پر تحمل فرما کر بوجہ اندیشہ حبس و قتل امر حق کا سر مو خلاف نہ کیا
تو اس وقت شیخ داؤد طائی نے امام احمد رحمہ اللہ علیہ کے بارے میں قام احمد
مقام الانبیاء فرمایا سو حقیقت الامر تو یہ ہے کہ اول تو شیخ داؤد طائی کا یہ مقولہ
ہی نہیں ہو سکتا ابن خلکان وغیرہ تواریخ معتبرہ میں ملاحظہ فرما لیجئے کہ حضرت امام احمد
کا یہ قصہ سنہ دو سو میں پیش آیا ہے اور شیخ داؤد طائی رحمۃ اللہ علیہ حضرت امام
ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں اور ان کی وفات سنہ ایک سو ساٹھ یا پینسٹھ میں ہو چکی
ہے جو حضرت امام احمد کے قصہ سے ساٹھ برس مقدم ہے باوجود اس قدر تقدم کے
قول مذکور کو حضرت شیخ کی طرف منسوب کرنا کیونکر قابل تسلیم ہو سکتا ہے
ہاں یہ احتمال کوئی نکال سکتا ہے کہ بطور کرامت قبل از وقوع حضرت شیخ نے ایسا
فرما دیا ہو اور بوجہ وثوق کامل بجائے یقوم لفظ قام کہا ہو مگر احتمال قابل قبول اہل فہم
یہ ہے کہ غالباً یہ مقولہ داؤد ظاہری کا ہے جنکا مولد سنہ دو سو دو یا ایک و کم ہے اور سنہ
وفات دو سو ستر ہیں اور ظاہری کا طائی لکھ دینا قلم ناسخ سے کچھ بعید نہیں واللہ اعلم
اور اگر بپاس خاطر صاحب عجالہ شیخ داؤد طائی کا ہی ارشاد تسلیم کیجئے تو حسب معروضہ
سابقہ غایۃ ما فی الباب یہ امر ثابت ہوگا کہ مسئلہ مذکورہ میں حضرت شیخ امام کے موافق
ہیں مگر اتنی بات سے مدعیان قدم کلام لفظی کو کیا نفع تا وقتیکہ یہ امر محقق نہ ہو جائے کہ
حضرت امام کلام مرکب من الحروف والکلمات کو قدیم فرماتے ہیں اور مؤلف عجالہ
نے تمام رسالہ میں بھی کوئی نقل ایسی بیان نہیں فرمائی جس سے یہ امر محقق ہو جائے
کہ حضرت امام احمد رحمۃ اللہ تعالی حروف و کلمات کے قدیم ہونے کے قائل ہیں

ہاں آگے چل کر بزور معقول بعض قرائن عقلیہ سے اس امر کو ثابت فرمایا ہے جسکی حقیقت
نقلیات سے فراغت پا کر انشاء اللہ عرض کروں گا اور از حسن اتفاق سے یہ امر کسی دلیل سے
ثابت ہو جائے کہ خود حضرت امام کا بھی مذہب یہ ہرگز نہیں کہ کلمات و حروف قدیم
ہیں تو پھر تو مولف موصوف کو خود بخود یہ ماننا پڑیگا کہ حضرت شیخ داؤد بھی حروف و کلمات
کو قدیم نہیں فرماتے اور انشاء اللہ بہدایت ایزدی یہ تمام انہیں حضرت کے ارشاد سے
کہ جنکے کلام سے مولف مذکور سند لاتا ہے میں ظاہر کروں گا کہ حضرت امام کلمات و الفاظ
کو قدیم نہیں فرماتے اب فقط حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالی عنہ کا ارشاد باقی
رہ گیا جسکا ماحصل یہ ہے کہ سائل نے مسئلہ خلق قرآن کی نسبت دریافت کیا تو انہوں
نے جواب میں القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ارشاد فرمایا سو ہم کو اسکے جواب میں اس قدر
عرض کر دینا کافی ہے کہ کلام لفظی جو متنازع فیہ ہے اسکا قدیم ہونا اس سے ثابت نہیں
ہوتا بلکہ جملہ مذکور کلام نفسی کے بارہ میں ہے یہی وجہ ہے جو حضرت امام ابن امام نے
باب میں لفظ کلام اللہ اور بڑھا دیا کیونکہ حسب تصریحات علماء لفظ قرآن اکثر قرآن
لفظی پر بولا جاتا ہے اور کلام اللہ صفت باری تعالی یعنی کلام نفسی میں شائع الاستعمال ہے
اسلئے حضرت امام ممدوح نے قرآن کو غیر مخلوق نہ فرمایا تا کہ کلام لفظی کو کوئی غیر مخلوق نہ
سمجھ بیٹھے بلکہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق فرمایا یعنی قرآن یعنی کلام الہی جو کہ صفت واجب
تعالی ہے وہ غیر مخلوق ہے چنانچہ علامہ سعد الدین وغیرہ اس جملہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں
وحقق القرآن بکلام اللہ تعالی لما ذکر المشائخ من انہ یقال القرآن کلام
اللہ تعالی غیر مخلوق ولا یقال القرآن غیر مخلوق لئلا یسبق الی الفہم
ان المولف من الاصوات والحروف قدیم کما ذہبت الیہ الحنابلۃ
جہلا او عنادا انتہی بالجملہ حسب تصریحات علماء حضرت امام المسلمین نے اس
جہل و عناد کے خوف سے یہ لفظ اور زیادہ فرما دیا تھا تو جو صاحب اب بھی جناب امام
کی طرف قدم کلام مولف من الاصوات والحروف کو منسوب کرتے ہیں گویا حسب
ارشادات علماء وہ پیرو جہل و عناد کی نسبت جہلا یا عنادا حضرت امام ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے

خدام کی طرف کر رہے ہیں والعیاذ باللہ تعالیٰ مگر مؤلف ثانی نے ان جملہ امور سے قطع
نظر کر کے کلام حضرت امام کو کلام لفظی ہی پر محمول کیا اور قرینہ یہ بیان کیا کہ سایل کو اگر
کلام نفسی کا پوچھنا ہوتا تو اسکے ثبوت و انتفا سے سوال کرتا مخلوقیت و عدم مخلوقیت کو
دریافت نہ کرتا چنانچہ عبارت صاحب مجالہ کے ذیل میں اس امر کی تفصیل معروض ہو چکی
ہے سو مؤلف کے طرز کے موافق تو ان کا اسکا یہی جواب ہے کہ اگر حضرت امام کلام
لفظی کی نسبت جواب دیتے اور حسب بیان مؤلف مجالہ سایل کی بھی یہی غرض ہوتی
تو القرآن کلام اللہ غیر مخلوق نہ فرماتے بلکہ الفاظ القرآن غیر مخلوق فرماتے اور تفصیل مطلوب
ہے تو جواب اس وہم کا اول تو یہی ہے کہ معلوم نہیں سایل کون تھا کیا عجب ہے جو عوام
مسلمین میں سے ہو یعنی شانی جو اس مسئلہ میں خدشہ ہوا اس نے حضرت امام سے استفسار
کیا حضرت امام نے اسکے مناسب جواب سہل بیان فرما دیا کہ کلام الٰہی غیر مخلوق ہے
اسکو کلام لفظی و نفسی کے جھگڑے میں ڈالنا ہرگز مناسب نہ تھا اس فرق کو عوام کے سمجھنے
میں اندیشہ غلط فہمی ہے دیکھئے حضرت امام اعظم اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما
میں جو مدت تک اس مسئلہ میں گفتگو رہی تھی وجہ علماء کرام نے یہ لکھی ہے کہ چونکہ فرق
مابین الکلامین ظاہر نہ تھا اسلئے تامل ہوا چنانچہ حضرت امام ربانی شیخ مجدد الف
ثانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں امام اعظم و امام ابی یوسف رضی اللہ تعالیٰ عنہما تا شش ماہ
در مسئلہ خلق قرآن باہمدیگر مناقشہ داشتند و رد و بدل می کردند بعد از شش ماہ مشخص شد
کہ قرآن را مخلوق گوید کافر رود این طول منازعت بواسطہ عدم تنقیح این مسئلہ بودہ
است در وقت والحال کہ بتلاحق افکار منقح شدہ است کریمہ کہ محل نزاع اگر حروف و
کلمات اند کہ دوال اند بر کلام نفسی شک نیست کہ حادث اند و مخلوق و اگر مدلولات مراد
باشد قدیم و غیر مخلوق است این تنقیح از برکات تلاحق افکار است انتہی۔ اور یہ امر کچھ
مستبعد نہیں بہت سے امر ایسے موجود ہیں کہ ابتدا میں بوجہ عدم تفصیل اکابر کو خلجان
کی نوبت آئی پھر بوجہ برکات افکار متوسطین بھی اسکو سمجھنے لگے اسلئے ظاہر تو یہ ہے
کہ سایل کو بالخصوص جبکہ عوام میں سے ہو اس مقدم زمانہ میں اس تفصیل کی یقیناً خبر

نہ ہوگی وہ بیچارہ سوال فرمودہ مؤلف ثانی کس طرح پیش کرتا بلکہ وہ متوسط الحال جس نے
ابحاث علم کو عمدہ دیکھا ہو وہ بھی اس زمانہ میں یہ سوال کرے گا تو اس صورت میں ظاہر ہے
کہ اس نے صرف قرآن کی مخلوق و غیر مخلوق ہونے کو دریافت کیا ہوگا فرق کلام نفسی و
لفظی کا اسکو خیال بھی نہ ہوگا پھر ایسے شخص کو ایسے خلجان میں ڈالنا کہ جس میں اندیشہ غلط
فہمی اقرب ہو اور جسکی وجہ سے بڑے بڑے صدمات اکابر امت کو جھیلنے پڑے ہوں
حضرت امام المسلمین جیسے حکیم امت کو کب شایان تھا سایل کو اگرچہ اصل حق میں ہو
جب بھی بوجہ اندیشہ اختلاف و غلط فہمی و خوف فتنہ یہی جواب ضروری مناسب تھا
جو امام علیہ الرحمہ نے ارشاد فرمایا اور اگر بالفرض حسب شرط مؤلف مجالہ یہی مان لیا جاوے کہ سایل
مذکور فرق کلام نفسی و لفظی اور اختلاف اہل سنت و معتزلہ کو خوب سمجھے ہوئے تھا تو بھی ہم کو
کچھ دشواری نہیں چونکہ سایل کی غرض تھا تحقیق مسئلہ خلق قرآن تھی اسلئے اسی کو دریافت
کیا اور امام کے ارشاد سے سمجھ گیا کہ آپ کے نزدیک اسی اہل سنت حق ہے اور حضرت امام
کو بھی سایل کے علم و واقفیت کی اطلاع ہو اسلئے تفصیل کی حاجت نہ ہوئی اور ان جملہ امور سے
قطع نظر کرنے کے بعد اگر حسب الحکم مؤلف موصوف یہی مان لیا جائے کہ سایل نے بالخصوص کلام
لفظی ہی کی نسبت سوال کیا تھا تو پھر اسکی کیا ضرورت ہو کہ حضرت امام نے جواب بھی اسی کی نسبت
ارشاد فرمایا ہو کیا عجب ہے جو حضرت امام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بخوف شورش عوام اور فتنہ و فساد کے
سمجھنے کے لئے یا عوام کو فساد عقیدہ سے بچانے کے لئے سوال سایل سے اعراض فرما کر
علی اسلوب الحکیم جواب مذکور ارشاد فرمایا ہو مطالعہ کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ الفاظ کے
مخلوق کہنے پر اکابر دین امام بخاری و مسلم وغیرہ کو سخت مخالفین اور دقتیں اٹھانی پڑی ہیں
دیکھئے اسی قسم کے وسوسے ڈالنے والے توہمات کی وجہ سے حضرت امام اعظم وغیرہ اکابر دین کو اول اول
ارجا تک کی تہمتیں لگ چکی ہیں علی ہذا القیاس قرآن کے مخلوق فرمانے میں اگرچہ حضرت
امام کی مراد الفاظ ہی ہوتی یہ بڑا اندیشہ تھا کہ قرآن اصلی اور کلام نفسی کو کوئی ایسا نہ سمجھ
جائے چنانچہ بعض کو یہ مسئلہ پیش بھی آ چکا ہے تو اسلئے کہ سایل نے کلام لفظی ہی سے سوال
کیا ہو مگر حضرت امام ہمام نے اسکا جواب دینا مناسب نہ سمجھا ہو بلکہ اشارہ اس کا ل ہے

بھی منع فرمادیا پھر ایسے قراین خفیہ جمیہ کی وجہ سے یہ یقین کر لینا کہ حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ الفاظ کے غیر مخلوق ہونے کے معتقد ہیں مدعیان معقول ہی کا حصہ ہو وہ امر جسکو اکابر شریعت و طریقت کھلم کھلا بالاتفاق عناد و جہالت و بدعت و ضلالت وغیرہ فرما رہے ہوں ایک امر خیالی و قیاسی کے بھروسے ایسے مقتدائے امت کے ذمہ لگانا روایت و درایت و دیانت کے صریح مخالف ہے اور یہ امر اور بھی تعجب خیز ہے کہ مولف صاحب کی عبارات منقولہ میں جن اکابر کا ذکر ہے ان میں اکثر سے صراحۃً مدعائے مولف کے خلاف ثابت ہے چنانچہ حضرت امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول منقول ہو چکا ہے اور حضرت امام احمد اور مولانا بحر العلوم کا مسلک اس مسئلہ میں خود انہیں حضرات کے اقوال سے آگے عرض کرونگا بالجملہ عبارات منقولہ مولف ثانی کو ان کے مدعا سے بشرط فہم و انصاف کوئی علاقہ نہیں بلکہ جہانتک دیکھا جاتا ہے ہر پہلو سے ہماری موافقت مترشح ہوتی ہے کما مر مفصلاً۔ اسکے بعد مولف موصوف نے اپنے اثبات مدعا کے لئے صاحب تمہید اور ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کی یہ کلام نقل فرمائی ہے قال صاحب التمہید قال ابو یوسف ناظرت ابا حنیفۃ فی القرآن ستۃ اشہر حتی اتفق رای و رایہ علی ان القرآن کلام اللہ و وحیہ و تنزیلہ غیر مخلوق قال علی القاری وقد صح هذا القول عن محمد اس عبارت کے نقل کرنے کے بعد مولف مذکور فرماتے ہیں کہ اس سے بالتخصیص یہ معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ ثلاثہ یعنی امام اعظم اور صاحبین کے نزدیک کلام منزل علی النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام غیر مخلوق ہے اور یہ امر خود بدیہی ہے کہ منزل کلام لفظی ہے نہ نفسی انتہے اقول اول تو ہم یہی کہتے ہیں کہ مولف کا یہ کہنا کہ منزل کلام نفسی نہیں ہو سکتی بلکہ کلام لفظی ہوتی ہے قابل تسلیم نہیں کیونکہ کلام نفسی کا ممتنع النزول ہونا ہے تو بوجہ اسکے ہے کہ وہ صفت حقیقی قائم بذات الباری ہے جب صاحبان معقول نے الفاظ کو بھی قدیم قائم بذات الباری مان لیا تو اس کا نزول بھی کون عاقل تسلیم کر سکتا ہے اسکے بعد یہ عرض ہے کہ مولف موصوف کا یہ استدلال بھی قابل دید ہے فقط لفظ تنزیل کی وجہ سے

مولف نے دھوکہ کھایا اور یا اوروں کو دینا چاہتے ہیں بحمداللہ عالم آرا و بے خود حضرت امام کی کلام اور تمہید و شرح فقہ اکبر کی عبارت موجود ہیں اول ان کو ملاحظہ فرمایے کہ یہ جملہ حضرات اس امر میں کیا ارشاد فرما رہے ہیں دیکھئے حضرت امام اعظم تمہید میں تو صریح نحن نتکلم بالآلات والحروف واللہ سبحانہ یتکلم بلا آلۃ و حروف والحروف مخلوقۃ وکلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق لان الکتابۃ والحروف والکلمات والآیات کلہا آلۃ القرآن لحاجۃ العباد الیہ وکلام اللہ تعالیٰ قائم بذاتہ ومعناہ مفہوم بہذہ الاشیاء وغیرہ فرماتے ہیں چنانچہ ان حضرات کی چند عبارات احقر عرض کر بھی چکا ہے تو اب برائے انصاف ہماری طرف سے جواب کافی تو یہی ہے کہ جن حضرات کی کلام میں لفظ تنزیل دیکھ کر ارباب معقول قدم کلام لفظی کا خیال جما رہے ہیں وہی حضرات بتصریح تمام حروف و کلمات کو مخلوق و حادث فرما رہے ہیں سو پہلے ان کے کلام میں موافقت پیدا کیجئے اسکے بعد انکی کلام سے کسی پر حجت قائم کیجئے مولف نے لفظ تنزیل سے وہ مطلب نکالا کہ خود حضرت امام اعظم کی تصریحات باطل ہوئی جاتی ہیں اور صاحب تمہید و علی قاری کو بھی در پردہ گویا یہ کہہ رہے ہیں کہ وہ کلام امام کا مطلب نہیں سمجھے خدا نخواستہ کرے اگر ان صاحبوں کی یہی ظاہر پرستی ہے تو کیا عجب ہو کہ جیسا لفظ تنزیل کو دیکھ کر حروف منزلہ کو قدیم فرما رہے ہیں اسی طرح قول حضرت امام والقرآن کلام اللہ تعالیٰ فی المصاحف مکتوب الخ کو ملاحظہ فرما کر حروف و نقوش کتابی کے قدیم ہونے کا فتویٰ بھی جاری کر دیں اور تھوڑی سی ترقی کے بعد جلد و غلاف تک نوبت پہنچادیں الحمدللہ یہ بھی غنیمت ہے کہ تنزیل جیسے منزل تو رہ گئے ہیں چلو معنی رسمی لفظ ہی سہی اگر تنزیل کے معنے مصدری حقیقی مراد لینے لگتے تو کوئی کیا کر سکتا تھا اس کے بعد یہ عرض ہے کہ ہر چند استدلال مولف کے مقابلہ میں بالفعل ہم کو کسی اور جواب کی ضرورت نہیں جو کچھ عرض کیا ہے کافی ہے مگر بغرض کشف حقیقت صاحب تمہید و علی قاری رحمۃ اللہ علیہما کے مطلب کی توضیح کسیقدر مناسب معلوم ہوتی ہے

جس سے ثابت ہو جائے کہ لفظ تنزیل سے حضرت امام کی کیا غرض ہے ۔ اور یہ بھی
معلوم ہو جائیگا کہ لفظ تنزیل کا جو مطلب مؤلف نے نکالا ہے جیسا خود تصریحات امام
کے مخالف ہے ایسا ہی ان حضرات کے ارشاد سے معارض ہے اسلئے عرض ہو کہ صاحب
تمہید کی غرض مقتدا یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک چونکہ کلام اللہ معنی قائم بذات الباری کا
نام ہے اسلئے وہ اس کو منزل اور مکتوب و مسموع اور محفوظ و متلو کچھ نہیں کہتے بلکہ
ان جملہ صفات کو الفاظ و حروف دالہ علے کلام الباری کی طرف رجوع کرتے ہیں اور
ماتریدیہ کلام باری کو منزل و مکتوب وغیرہ فرماتے ہیں چنانچہ خود حضرت امامنا الاعظم
کا ارشاد اسجانب مشیر ہے والقرآن کلام اللہ تعالیٰ فی المصاحف مکتوب
وفی القلوب محفوظ وعلی الالسنۃ مقروء وعلی النبی علیہ الصلوۃ
والسلام منزل اور اس مدعا کے اثبات کے لئے صاحب تمہید نے نزل
بہ الروح الامین علی قلبک اور انا انزلناہ قرآنا عربیا آیات پیش
کرکے قول حضرت امام ابو یوسف القرآن کلام اللہ تعالی و وحیہ و تنزیلہ
غیر مخلوق جسکو مؤلف عجالہ استدلال میں پیش فرماتے ہیں ذکر کیا ہے اسکے
بعد اشاعرہ پر چند اعتراض کرنے کے بعد فرماتے ہیں فثبت ان الکلام ھو المعنی
المفھوم ثم یفھم ذلک المعنی بالقراءۃ والکتابۃ والسماع والحفظ و
لو قرء بالف لغات و کتب بالف مصاحف فانہ یکون واحدا لانہ یفھم
من جمیع اللغات والکتابۃ معنی واحدا ومفھوما واحدا فصوب
قلنا اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مکتوب و منزل وغیرہ سے
ہیں معانی منزلہ و مکتوبہ مراد ہے الفاظ و حروف ہرگز مراد نہیں اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ
الفاظ و حروف دالہ میں اصل میں مکتوب و منزل وغیرہ ہیں مگر ان کی وجہ سے معانی
مدلولہ پر بھی منزل وغیرہ کا اطلاق ہوتا ہے جس سے خوب محقق ہو گیا کہ کلام حضرت
امام میں تنزیل سے مراد معانی منزلہ ہیں جو بواسطہ نزول الفاظ منزل کہلاتے ہیں الفاظ
منزلہ ہرگز مراد نہیں جیسا کہ مؤلف صاحب خیال فرماتے ہیں اور جب

کے مطابق معانی کو منزل کہا گیا تو اسپر یہ خدشہ ہو سکتا تھا کہ تنزیل و نزول انتقال المکان
کو مستلزم ہے اور ظاہر ہے کہ معانی نفسیہ کا نقل و انتقال کسی طرح متصور نہیں تو اسکے
جواب میں صاحب تمہید ارشاد کرتے ہیں ثم التنزیل لا یوجب الانتقال
لان القرآن لیس بشیٔ منقول حتی ینقل من موضع الی موضع بل ھو کلام
مفھوم و ذلک مما لا یجوز تنزیلہ و کتابتہ وھذا کما نقول بان من
کتب علی کتاب و علی لوح الف دینار فان الدینار لا ینتقل من موضع
الی موضع ولکن یفھم و یعلم من الکتابۃ و بھذا المعنی قلنا انہ مکتوب
فی المصاحف غیر حال فیہ کالدنانیر مکتوبۃ فی القرطاس غیر متحیز
فیہ انتہی اس سوال و جواب سے غرض سابق اور بھی مدلل و مفصل ہو گئی و نیز ثابت
ہو گیا کہ کلام مذکور میں منزل سے معانی مراد ہیں الفاظ و حروف ہرگز نہیں اگر الفاظ مراد
ہوتی تو صاحب تمہید کلام مذکور کو سرے سے محل استدلال میں پیش ہی نہیں کر سکتے تھے
کما ھو ظاہر الغرض یہ مضمون ایسا نہیں کہ جس میں اہل فہم کو کسی قسم کا تامل ہو تو اب
صاحب عجالہ کا یہ فرمانا کہ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالی کے نزدیک کلام منزل علی الرسول
علیہ الصلوۃ والسلام غیر مخلوق ہے بیشک صحیح ہے لیکن یہ کہنا کہ کلام منزل سے مراد کلام
لفظی اور کسی کو نہیں کہہ سکتے جو ان کی دلیل کا مقدمہ ثانیہ ہے بالکل غلط ہے ارشاد
امام اور تصریحات علماء سے یہ امر محقق ہے کہ کلام منزل سے یہاں کلام نفسی مراد ہے
چنانچہ صاحب تمہید کی کلام بالبداہت اسپر شاہد ہے عبارت منقولہ سے ثابت ہو گیا کہ
حضرات ماتریدیہ کلام نفسی کو بواسطہ الفاظ و حروف مکتوب و متلو و مسموع و منزل فرماتے
ہیں ولا مضایقۃ فیہ کما مر تو اب ارشاد ائمہ کرام ان القرآن کلام اللہ و وحیہ و تنزیلہ میں
موحی اور منزل سے لامحالہ معانی نفسیہ مراد ہونگے وھو المطلوب علی ھذا القیاس مع انصاحب
نے علی قاری کی عبارت جو موضع استدلال میں نقل فرمائی ہے اسکو بھی ہم آخر تک
نقل کئے دیتے ہیں جس سے اہل نظر کو خود معلوم ہو جائیگا کہ ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالی
کس کے موافق ارشاد فرما رہے ہیں وقال فخر الاسلام قد صح عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالی

انه قال ناظرت ابا حنیفه رحمه الله تعالی فی مسئلة خلق القرآن فاتفق
رأیی ورأیه علی ان من قال بخلق القرآن فهو کافر وصح هذا القول ایضاً عن
محمد رحمه الله تعالی وقد ذکر المشائخ رحمهم الله تعالی انه یقال القرآن کلام
الله غیر مخلوق ولا یقال القرآن غیر مخلوق لئلا یسبق الی الفهم ان المؤلف
من الاصوات والحروف قدیم کما ذهب الیه جهلة من الحنابلة انتهی
اول مقابل لحاظ یہ ہے کہ مولف صاحب کا مبنی استدلال لفظ تنزیل تھا جس کا
کلام علامہ قاری میں پتہ بھی نہیں اور علی قاری نے جو صح ہذا القول عن محمد نقل فرمایا
ہے ظاہر ہے کہ ہذا القول سے جملہ سابقہ یعنی من قال بخلق القرآن فہو کافر مراد ہے
جو کہ مولف کا مستدل ہی نہیں سو اسکی تدبیر مولف موصوف نے یہ کی کہ اول صاحب
تمہید کی عبارت نقل کی اسکے بعد فقط جملہ صح هذا القول عن محمد عبارت علی قاری
سے نقل کردیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قول منقول صاحب تمہید جس میں لفظ تنزیل
موجود ہے وہی اسکا مشار الیہ ہے والغیب عند الله العلیم الغرض ہم کو علامہ قاری کے
کلام کا جواب دینا کسی طرح ضروری نہیں بلکہ اسکا نقل کرنا بظاہر دھوکا ہی معلوم ہوتا ہے
اور انصاف سے دیکھئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ علامہ قاری نے اس اندیشہ سے کہ
مبادا کوئی صاحب مثل مولف عجالہ حضرات ائمہ کے ارشاد مذکور سے کلام لفظی کو قدیم
سمجھنے لگیں جملہ وقد ذکر المشائخ الخ ذکر فرمادیا اس پر بھی کوئی مرغی کی ایک ٹانگ
کہے جائے تو اسکا جواب یہی ہے **شعر** فہم سخن گر نکند مستمع ـ قوت طبع از متکلم مجو
اور دیکھئے جملہ وعلی النبی صلی الله علیه وسلم منزل جو دربارہ ارشاد فقہ اکبر
میں موجود ہے اس کی شرح میں علامہ موصوف فرماتے ہیں والمعنی انه نزل علیه
بواسطة الحروف المفردات والمرکبات فی الحالات المختلفات وهذا معنی
قوله سبحانه ما یاتیهم من ذکر من ربهم محدث الا استمعوه وهم
یلعبون ای محدث فی الانزال والا فکلامه النفسی منزه عن الانتقال
یہ کلام بھی بالکل یہی کہتی ہے کہ حضرت امام کی مراد لفظ منزل سے کلام نفسی ہے

یعنی نفسی اور نزول مذکور بواسطہ حروف مفردہ ومرکبہ متحقق ہوا ہے ورنہ خود کلام نفسی انتقال
کو جو کہ نزول کو لازم ہے ہرگز قبول نہیں کرسکتی اور سب سے بڑھکر یہ بات ہے کہ خود
حضرت امام الائمہ فرماتے ہیں نقر بان القرآن کلام الله تعالی ووحیه وتنزیله
وصفته لا هو ولا غیره بل هو صفته علی التحقیق اہل فہم تو اشارہ سے
لا غیره وصفته علی التحقیق کو دیکھ کر ہی یقین کرلینگے کہ جناب امام نفسی کو کلام الٰہی فرماتے
ہیں لفظی ذہنی نظم و انصاف الف با تا ثا وغیرہ حروف مفردہ ومرکبہ کو بہ نسبت ذات پاک
خداوندی لا غیره اور صفات حقیقیہ میں شمار نہیں کرینگے اسکے بعد فرماتے ہیں مکتوب فی
المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فی الصدور من غیر حال فیها اس سے معلوم
ہوگیا کہ کلام الٰہی جسکو صفت حقیقی اور لا غیره اور وحی اور منزل بتایا تھا وہ مکتوب ومقروء
محفوظ بھی ہے جس سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ یہ اوصاف اسکی ذاتی نہیں بلکہ بواسطہ
الفاظ وحروف ان کی عروض کی نوبت آتی ہے ورنہ اول تو یہ کہنا ہوگا کہ گویا ذات قدسی
حق تعالیٰ شانہ میں بھی مکتوب ومنزل وغیرہ ہونے کی نعوذ باللہ گنجایش ہے دوسرے
مکتوب یعنی نقوش کتابت کو بھی صفت باری اور قدیم وغیرہ سب کچھ کہنا پڑیگا اور لفظ
غیر حال فیها نے تو بالتصریح بتلا دیا کہ حضرت امام کا یہ مطلب ہے کہ معنی نفسی کے مکتوب
ومنزل ہونے سے یہ مطلب ہے کہ معنی مذکور بواسطہ حروف والفاظ مکتوب ومنزل ہوتے
ہیں لیکن چونکہ کلام نفسی کے منزل ومکتوب فی المصاحف کہنے سے اس کے انتقال
وانفکاک کی طرف خیال منتقل ہوتا تھا تو اسلئے حضرت امام الائمہ نے اس خلجان کو دفع
کرنے کے لئے یہ فرما دیا کہ معانی نفسیہ کے لئے مصاحف والسن وصدور محل وظرف نہیں
تا کہ ان میں موجود ماننے سے معنی نفسیہ کا انتقال وانفکاک لازم آئے اس کے بعد
حضرت امام نے والحروف والحبر والکتاب والکاغذ کلها مخلوقة الخ فرماکر
ان تمام اشیاء کے حدوث کی تصریح فرمادی اور اخیر میں جاکر پھر وکلامه مقروء ومکتوب
ومحفوظ من غیر مزایلة عنه فرماکر مضمون سابق کی تائید وتصریح کردی جس کی وجہ
سے صاف اور محقق ہوگیا کہ حضرت امام اگرچہ معنی نفسی کو منزل ومکتوب فرماتے ہیں مگر ان کا

مطلب یہ ہے کہ ان واسطے الفاظ و حروف معنی مذکور منزل وغیرہ ہونے میں وہ بھی اس طرح
پر کہ یہ نقوش و الفاظ موجود فی المصاحف و مقروء بالالسن ان پر دال ہیں اور وہ
معنی بجنسہ قایم بذات الباری ہیں مصاحف و صدور و السن میں حلول نہیں کیا اب
باوجود اس قدر تصریحات و تاکیدات کے صاحب عجالہ کا یہ فرمانا کہ جناب امام کے
نزدیک الفاظ قدیم ہیں اور تنزیل و منزل سے کلام لفظی مراد ہے قصہ تعجب خیز ہے
مگر سابق میں بعض متعصبین نے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو اسوجہ سے کہ انہوں نے
کلام لفظی کو حادث فرمایا تھا فرقہ معتزلہ میں شمار کیا تھا اور اپنی غلطی یا تعصب سے
یہ سمجھ لیا تھا کہ وہ مثل معتزلہ قرآن کے حدوث کے قایل ہیں حالانکہ حضرت امام اعظم
کی یہ مراد تھی کہ قرآن کلام الٰہی قدیم ہے ہاں الفاظ و حروف دال البتہ حادث ہیں سو
اسکے پاداش میں اس زمانہ اخیر کے بعض مہربانوں نے حضرت امام کو بعض حنابلہ
اور حشویہ کا ہم زبان بنادیا ان لوگوں کی تفریط کے مقابلہ میں ان حضرات نے پورا افراط
کردیا اور امر واقعی یہ ہے کہ حضرت امام دونوں سے بری ہیں بلکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا
وہی مسلک ہے جیسا جملہ اہل سنت بیان فرماتے ہیں اور حضرت امام نے اس
احتیاط کے لئے اس مضمون کو مکرر سہ کرر بیان فرمادیا ہے تاکہ کوئی ناواقف متعصب
ایک جانب بالکل مائل ہوکر افراط تفریط میں مبتلا نہ ہوجائے چنانچہ بعد مطالعہ کلام
حضرت امام یہ ظاہر ہوتا ہے اسی وجہ سے علامہ بخاری فرماتے ہیں و لعل تکرار
ھذہ المسئلۃ فی تالیفہ الامام لکمال الاھتمام فی مقام المرام اور جو اس پر بھی
نہ سمجھے تو اسکا کچھ علاج ہی نہیں لفظ منزل و مکتوب کے جو معنے اہل معقول لیتے ہیں
تصریحات علماء بلکہ خود ارشادات حضرت امام کی صریح مخالف و معارض ہے کما مر
غیر ان صاحبوں کی وجہ سے طول تو ہوا ہی ہے ایک سند صاحب شرح عقاید کی
کلام سے اور نقل کئے دیتا ہوں و من اقوی شبہ المعتزلۃ انکم متفقون علی
ان القران اسم لما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا وھذا یستلزم
کونہ مکتوبا فی المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالاذان وکل ذلک

من سمات الحدوث بالضرورۃ فاشار الی الجواب بقولہ وھو ای القران الذی
ھو کلام اللہ تعالی مکتوب فی مصاحفنا ای باشکال الکتابۃ وصور الحروف
الدالۃ علیہ محفوظ فی قلوبنا ای بالالفاظ المخیلۃ مقروء بالسنتنا بحروفہ
الملفوظۃ المسموعۃ مسموع باذاننا بتلک ایضا غیر حال فیھا ای مع
ذلک لیس حالا فی المصاحف ولا فی القلوب ولا فی الالسنۃ ولا
فی الاذان بل ھو معنی قدیم قایم بذات اللہ تعالی یلفظ ویسمع
بالنظم الدال علیہ ویحفظ بالنظم المخیل ویکتب بنقوش واشکال موضوعۃ
للحروف الدالۃ علیہ کما یقال النار جوھر مضیٔ محرق یذکر باللفظ
ویکتب بالقلم ولا یلزم منہ کون حقیقۃ النار صوتا وحرفا انتھی
دیکھئے معتزلہ نے جو اہل سنت پر یہ شبہ کیا تھا کہ جب تم قرآن کے مکتوب و
مسموع و مقروء ہونے کے قایل ہو جو کہ علامات حدوث ہیں تو پھر اس کے قدیم
کہنے کے کیا معنے تو اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم کلام اللہ کو مکتوب و مسموع وغیرہ
نقوش و الفاظ کی وجہ سے کہتے ہیں نفس کلام کو مکتوب وغیرہ نہیں کہتے اور نہ کلام
اللہ کو ہم مصاحف و السن وغیرہ میں حال کہتے ہیں بلکہ حروف و الفاظ وغیرہ کو ہم
دال مانتے ہیں یعنی آثار حدوث کو نقوش و الفاظ کے ساتھ مخصوص کہتے ہیں اور کلام
جو کہ صفت واجب تعالی ہے وہاں تک ان امور کو بذاتہ رسائی نہیں جو اس کا
حدوث لازم آوے اور ہم اسی کو قدیم کہتے ہیں اگر علمائے کرام اہل سنت و الجماعۃ کا وہ
مسلک ہوتا جسکو صاحبان معقول حق فرماتے ہیں اور مکتوب اور منزل کے وہ معنے
سمجھتے جو یہ صاحب سمجھے ہیں تو پھر یہ جواب کس طرح بیان نہ فرماتے بلکہ اول
تو اس تخییل مسئلہ بدیہیہ کا انکار فرماتے کہ کتابت و قرات وغیرہ سمات حدوث
ہیں اور صاف یہ کہتے کہ مکتوب و محفوظ ہونے سے حدوث لازم نہیں آتا اور جب
اسکا اقرار کرلیتے کہ الفاظ مخیلہ اور منطوقہ بلکہ نقوش مکتوبہ کے سب قدیم ہیں بالجملہ
منزل و مکتوب وغیرہ اوصاف سنکر معتزلہ نے تو حدوث قرآن پر دلیل قایم کی تھی

اور فلسفی خیال صاحبوں نے اسکا انکار دیا یا کہ حروف الفاظ منزل ہی کو قدیم کہنے
لگے اور سبب خرابی ہر دو فریق کو غلط فہم ایک ہی امر ہوا ہے کیونکہ باتفاق اہل سنت
جب یہ امر مسلم ہے کہ کلام اللہ منزل ہے اور سب جانتے ہیں کہ منزل و تنزیل کلام
نفسی کی صفت نہیں ہو سکتی اگر ہوگی تو الفاظ و حروف کی صفت ہوگی تو اسپر معتزلہ
نے یہ کہا منزل و تنزیل بالبداہۃ حادث ہے جس سے بوجہ اتحاد و مسلمہ اہل سنت
کلام الہی کا حدوث لازم آئیگا چنانچہ شرح مواقف میں بذیل اعتراضات معتزلہ
موجود ہے السابع انہ اعنی القرآن موصوف بانہ منزل و تنزیل وذلک
یوجب حدوثہ لاستحالۃ الانتقال بالانزال والتنزیل علی صفاتہ القدیمۃ
القائمۃ بذاتہ تعالی انتہی اور اس مادہ کے معقولیوں نے یہ کیا کہ بوجہ تقلید
اہل سنت کلام اللہ کے قدیم ہونے کے تو قائل ہی تھے اب منزل کو بھی لا محالہ قدیم
کہنا پڑا اور اپنی خوش فہمی سے منزل سے وہی مراد لے بیٹھے جو معتزلہ خذلہم اللہ نے
سمجھا تھا جس کی وجہ سے دونوں فریق موافقت اہل سنت سے محروم رہے کیونکہ حضرات
اہل سنت اگرچہ کلام الہی کو منزل اور قدیم فرماتے ہیں مگر یہاں منزل سے معنے نفسی انکی
مراد ہے سو اس امر سے تو فریق ثانی کی تغلیط ہوگی کیونکہ ان کا مطلب یعنی قدم الفاظ
اس امر سے جب ثابت ہوتا جب منزل سے الفاظ معتزلہ مراد ہوتے اور ساتھ ہی میں یہ
فرما دیا کہ کلام اللہ کو منزل حروف و الفاظ کی وجہ سے کہتے ہیں جو کہ اسپر دال ہیں اس شق
سے رائے معتزلہ کا ابطال ہوگیا اسلئے کہ انزال و تنزیل سے اگر حدوث ثابت ہوتا ہے
تو انکا حدوث ثابت ہوتا ہے جو کہ منزل بالذات ہوا اور جس شے کو اس کے دال کے منزل
ہونے کی وجہ سے منزل کہا جاوے اور وہ شے اس دال میں حلول کئے ہوئے بھی
نہ ہو تو اسکا حدوث کیونکر لازم آسکتا ہے اہل علم سے یہ امر سخت نازیبا ہے کہ اپنے
خیال کی تقلید سے اقوال و تصریحات علماء دین کو اعتقاد جیسے امور میں پس پشت ڈالدیا
جائے اور خلاف عقل و نقل سے پرہیز نہ کیا جائے بلکہ ایسے خیالات کے اعتماد پر اقوال
ائمہ دین و تصریحات علماء راسخین کو اوہن من نسج العنکبوت سمجھا جائے۔ بالجملہ جب

تصریحات ائمہ سے یہ امر محقق ہوگیا کہ مکتوب و مقروء و مسموع و منزل سے ان عبارات میں
معنی نفسی مقصود ہیں کلام لفظی ہرگز مراد نہیں ہو سکتی جیسا کہ مؤلف عجالہ نے بوجہ قلت
تدبر سمجھ لیا تو اب مؤلف مذکور کا مقصود و استدلال ہی باطل نہ ہوگا جو کہ انہوں نے لفظ
تنزیل کی وجہ سے بیان کیا تھا بلکہ بعض عبارات آئندہ میں بھی اس امر کے ثبوت لکھنے
سے امر حق منکشف ہو جائیگا اور اہل معقول کی غلطی بھی خوب ظاہر ہو جائیگی اللہ الموفق
نہیں ہو سکے حضرت نے قول امام اعظم اور چند عبارات معتبرہ سے اس قصہ کو طے کر دیا
تا کہ استدلالات آئندہ میں بھی نافع ہو اسکے بعد ہم جس عبارت قاضی عضد رحمۃ اللہ علیہ
کی کیفیت عرض کرتے ہیں جو کہ در بارہ ثبوت قدم کلام لفظی ہر دو ماہران معقول کے
نزدیک نتیجہ کا ہے بے حجت اور استدلال بے کلفت ہے اور جسکے مجموعے پر اشاعرہ
اکابر اہل سنت کی بھی شوقی نہیں اور ارشاد میر سید شریف اور مولانا بحر العلوم رحمۃ اللہ
علیہما کی تشریح بھی اسی کی ذیل میں عرض کرونگا جن کی کلام صاحبان معقول نے قاضی
صاحب ممدوح کی تائید کے لئے پیش کی ہے اس لئے عرض ہے کہ میر صاحب نے
شرح مواقف میں نقل کیا ہے واعلم ان للمصنف مقالۃ مفردۃ فی تحقیق کلام
اللہ تعالی علی وفق ما اشار الیہ فی خطبۃ الکتاب ومحصولها ان لفظ المعنی
یطلق تارۃ علی مدلول اللفظ وأخری علی الامر القائم بالغیر فالشیخ الاشعری
لما قال الکلام ہو المعنی النفسی فہم الاصحاب منہ ان مرادہ مدلول اللفظ
وحدہ وہو القدیم عندہ واما العبارات فانما تسمی کلاما مجازا
لدلالتہا علی ما ہو کلام حقیقی حتی صرحوا بان الالفاظ حادثۃ علی
مذہبہ ایضا لکنہا لیست کلامہ حقیقۃ وہذا الذی فہموہ من
کلام الشیخ لہ لوازم کثیرۃ فاسدۃ کعدم اکفار من انکر کلامیۃ ما بین
دفتی المصاحف مع انہ علم من الدین ضرورۃ کونہ کلام اللہ تعالی
حقیقۃ وکعدم المعارضۃ والتحدی بکلام اللہ الحقیقی وکعدم
کون المقروء والمحفوظ کلامہ حقیقۃ الی غیر ذلک مما لا یخفی علی المتفطن

فی الاحکام الدینیة فوجب حمل کلام الشیخ علی انه اراد به المعنی الثانی
فیکون الکلام النفسی عنده شاملا للفظ والمعنی جمیعًا قائمًا بذات الله تعالی
وهو مکتوب فی المصاحف مقروٴ بالالسن محفوظ فی الصدور وهو
غیر الکتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما یقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب بسبب عدم مساعدة الالة
فالتلفظ حادث والادلة الدالة علی الحدوث یجب حملها علی حدوثه
دون حدوث الملفوظ جمعًا بین الادلة وهذا الذی ذکرناه وان کان
مخالفا لما علیه متاخرو اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقیقته تم
کلامه وهذا المحمل لکلام الشیخ مما اختاره الشیخ محمد بن عبد الکریم
الشهرستانی فی کتابه المسمی بنهایة الاقدام ولا شبهة فی انه اقرب
الی الاحکام الظاهرة المنسوبة الی قواعد الملة انتهی قاضی عضد کی عبارت
کا ماحصل یہ ہے کہ لفظ معنی کبھی الفاظ کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اُس سے
مدلول لفظ مراد ہوتا ہے خود لفظ مراد نہیں ہوتا اور کبھی لفظ معنی سے امر قائم بالغیر مراد
ہوتا ہے اور اس وقت عین کے مقابل سمجھا جاتا ہے سو شیخ اشعری نے جب یہ
فرمایا کہ کلام سے معنے نفسی مراد ہیں تو ان کے اصحاب نے یہ سمجھا کہ معنی سے حضرت
شیخ کی مراد مدلول لفظ ہے اور فقط معنی ہی قدیم ہیں الفاظ قدیم نہیں بلکہ الفاظ و
عبارات کو فقط اس وجہ سے کہ وہ کلام حقیقی یعنی مدلول نفسی پر دال ہیں مجازًا کلام الٰہی
کہتے ہیں اور یہاں تک نوبت پہنچی کہ اصحاب شیخ نے بالتصریح یہ کہدیا کہ شیخ کے
نزدیک بھی الفاظ حادث ہیں یعنی معتزلہ جس طرح پر الفاظ قرانی کو حادث کہ رہے
ہیں اُسی طرح حضرت شیخ بھی ان کو حادث خیال کرتے ہیں لیکن الفاظ چونکہ حقیقت
میں کلام الٰہی نہیں اس سے ان کے حدوث میں کچھ دقت بھی نہیں مگر ظاہر ہے
کہ اس صورت میں اور بہت سی خرابیاں سر دھرنی پڑیں گی کیونکہ جب حضرت شیخ
کا وہ بارہ الفاظ قرانی وہی مسلک مانا گیا جو کہ معتزلہ کا تھا تو اب اگر کوئی [illegible]

٦٦٨٩

مکتوب فی المصاحف کے کلام الٰہی ہونے کا انکار کریگا تو بھی اس کی تکفیر نہ ہو سکے گی
حالانکہ اسکا یقینًا کلام الٰہی ہونا ضروریات دین سے ہے علی ہذا القیاس اس صورت
میں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کفار سے بطور مقابلہ جس امر کا تماثل طلب کیا گیا ہے وہ حقیقت
میں کلام الٰہی نہیں اور جسکو قاری تلاوت کرتے ہیں اور جو ان کے سینے میں محفوظ ہو
وہ بھی حقیقت میں کلام اللہ نہیں بالجملہ جو کچھ اعتراضات اس بارہ میں معتزلہ پر وارد
کئے گئے تھے اور جو کچھ وارد ہو سکتے ہیں وہ کل خرابیاں اس وقت حضرت شیخ کے ذمہ
پڑ جاویں گی چنانچہ ظاہر ہے تو اب قاضی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رائے ہے کہ کلام شیخ
کو اس محمل پر حمل کرنا ہرگز نہ چاہیئے بلکہ بالضرور لفظ معنی کو جو کہ حضرت شیخ کی کلام میں واقع
ہے عین کے مقابلہ میں رکھیے کیونکہ یہ ساری خرابی معنی کو مقابل لفظ سمجھنے یعنی معنی اول
سے پیدا ہوئی ہے سو اس ضرورت سے جب لفظ معنی کو معنی ثانی پر حمل کیا تو اب
شیخ کے نزدیک کلام نفسی قائم بذات الباری لفظ و معنی دونوں کو شامل ہو گئے جو کہ
مکتوب فی المصاحف اور مقروٴ بالالسن اور محفوظ فی الصدور ہے اور کتابت و قرارت
وحفظ حادث کے مغایر ہے باقی یہ خلجان کہ چونکہ کلام میں حروف و الفاظ مرتب و
متعاقب یعنی مقدم و موخر ہوتے ہیں اسلئے قدیم کیونکر ہو سکتے ہیں تو اسکا جواب یہ ہے
کہ ازراہ تکلم یعنے لسان کے قاصر ہونے کی وجہ سے ترتیب مذکور پیدا ہو گئی ہے اصل میں
ورنہ تھی اسلئے تلفظ کو حادث کہیں گے اور جو دلائل حدوث کلام پر دال ہونگے خواہ عقلیہ
ہوں یا نقلیہ ان سب کو تلفظ مذکور کے حدوث پر محمول کرینگے ملفوظ کے حدوث پر
محمول نہ ہونگے اور یہ ہماری توجیہ اگرچہ مسلک متاخرین کے مخالف ہے مگر تامل کرنے
کے بعد اسکا حق ہونا معلوم ہوتا ہے اسکے بعد علامہ شریف فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ
کی کلام کا محمل جو قاضی صاحب نے بیان کیا ہے اصل میں اس محمل کو محمد بن عبد الکریم
شہرستانی نے اپنی کتاب نہایۃ الاقدام میں اختیار فرمایا ہے۔ اور اس میں شک
نہیں کہ یہ محمل احکام ظاہرہ شرعیہ کے بہت موافق و مناسب ہے انتہی اس عبارت کے
نقل کرنے سے ظاہر ہے کہ ہر دو فریق کا یہی مطلب ہے کہ قاضی صاحب کی رائے

١٨٧١

کے موافق حضرت شیخ کا یہ مذہب ہے کہ الفاظ و معنی دونوں قدیم ہیں یہ نہیں کہ فقط
معنی قدیم ہوں اور الفاظ حادث اور یہی اہل معقول کا مطلب تھا اب ہماری عرض
سنئے اور توجہ فرمائیے اگر ماہران معقول کے مقابلہ میں ہم بھی انہیں کی چال اختیار
کرتے ہیں تو ہم کو بس اسی قدر کہہ دینا جواب کے لئے بشرط انصاف کافی ہے کہ
جب ہم اپنا مدعا ارشادات سلف و خلف سے ثابت و محقق کر چکے ہیں کہ ارشاد جناب
امام اعظم ہمارے موافق اور مذہب حضرت امام ابو منصور ماتریدی و حضرت امام اشعری
حسب تصریحات متعددہ ہمارے مؤید و تصریحات حضرت قیوم ربانی ہمارے مدعا
کی مصدق جن کے علاوہ دیگر کمالات عالیہ کی تحقیقات علم کلام کی کیفیت اجمالی ہم
کر خود زیب رقم فرماتے ہیں۔ و آں این فقیر را در توسط احوال حضرت پیغمبر علیہ و علی آلہ الصلوۃ
والتسلیمات در واقعہ فرمودہ بودند کہ تو از مجتہدان علم کلامی ازاں وقت در ہر مسئلہ از مسائل
کلامیہ این فقیر را رای خاص است و علم مخصوص و در اکثر مسائل خلافیہ کہ ماتریدیہ و اشاعرہ
در انجا متنازع اند در ابتداء ای نظر آں مسئلہ حقیقت بجانب اشاعرہ مفہوم مے گردد و
چوں بنور فراست حدت نظر خود رسے آید واضح مے گردد کہ حق بجانب ماتریدیہ است
و در جمیع مسائل خلافیہ کلامیہ رای این فقیر موافق رائے علماء ماتریدیہ است الی آخر مقالات
الشریفۃ علی ہذا القیاس مقالات حضرت خاتم ولایات محمدیہ ہمارے معاون اور
اقوال اکابر ماتریدیہ و اشعریہ ہماری عرض کے مطابق کما مر مفصلا تو اب بالفرض اگر
دو چار کی رائے اس کے مخالف بھی ہو تو بروئے انصاف و حسب مسلک ہر دو مؤلف
ہمارا کوئی نقصان نہیں کیونکہ جب مؤلف اول و ثانی نے دو چار عبارت کی وجہ سے
تمام متقدمین و متاخرین کے ارشادات کو ایسا نظر انداز فرمایا کہ اصلا قابل التفات نہ سمجھا
یہاں تک کہ ان اکابر کے ارشاد کی کوئی توجیہ یا کسی قسم کی تاویل تک نہیں فرمائی
بلکہ کہہ ماتریہ کہا کہ حدوث الفاظ مذہب متاخرین اشاعرہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہو
کہ کسی امر کے متروک و مرجوح ہونے کے لئے شاید یہی دلیل کافی ہے کہ متاخرین
اشاعرہ اس کے قائل ہوں حالانکہ متاخرین اشاعرہ بھی حدوث مذکور کے قائل نہیں

بلکہ خود امام اشعری و امام ماتریدی اور ان کے سلف و خلف سے بکثرت حدوث
الفاظ کی تصریحات موجود ہیں چنانچہ ایک جا مستند بہا احقر عرض کر چکا ہے اور اس کے
علاوہ بھی بکثرت موجود ہیں سو جب دو چار عبارتوں کی وجہ سے کہ جن میں سے بعض کی
کیفیت تو معلوم ہو چکی ہے اور باقی کی حالت بھی انشاء اللہ عنقریب منکشف ہوا
چاہتی ہے ان صاحبوں نے اس قدر تصریحات کثیرہ اکابر کو پس پشت ڈال دیا تو
اب اگر ہم ان ارشادات غیر عدیدہ کی وجہ سے چند روایات معدودہ کو لائق اعتماد
نہ سمجھیں تو فرمائیے کیا بیجا ہے البتہ جب مجتہدین معقول اپنی قوت اجتہادیہ سے
ان روایات قلیلہ کی تقویت و رجحان کسی دلیل قابل قبول سے ثابت فرماوینگے
اس وقت بروئے انصاف اس کی جوابدہی ہمارے ذمہ ہونی چاہئے و الا فلا
علاوہ ازیں عبارت منقولہ قاضی صاحب سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اور علامہ
شہرستانی نے صرف بعض خرابیوں سے بچنے کے لئے حضرت شیخ اشعری کی
کلام کا محمل جس کو ہر دو فاضل اپنے مفید مدعا سمجھے ہیں فقط اپنی رائے سے
اختیار فرمایا ہے حالانکہ بہت سے علماء اشاعرہ نے کلام شیخ کو اول محمل پر محمول فرما کر
ان خدشات کو دوسری طور پر دفع فرما دیا ہے کما سیاتی تو اب اگر کلام قاضی عضد
رحمۃ اللہ علیہ کو کلام جمہور کے معارض مانا جاوے جیسا کہ ظاہر الفاظ سے مفہوم ہوتا ہے
اور فضلاء معقول بھی اس تعارض پر جمے ہوئے ہیں تو پھر کوئی صاحب انصاف یہ نہیں
کہہ سکتا کہ ایک یا دو صاحبوں کی رائے کی وجہ سے بلا ضرورت جملہ تصریحات نقلیات
اکابر کی تغلیط کی جاوے تمام رسایل علم کلام کو دیکھ لیجئے جو کوئی مسئلہ کلام میں مذاہب
نقل کرتا ہے امام اشعری کا مذہب یہی نقل کرتا ہے کہ ان کے نزدیک صفت
باری تعالی معنی نفسی ہیں اور حروف و الفاظ اس پر دال اور مخلوق ہیں چنانچہ عبارات
سابقہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ خود قاضی صاحب اور شہرستانی رحمۃ اللہ علیہما نے
[illegible] امام اشعری کا مذہب نقل فرمایا ہے تو اس میں جمہور اشاعرہ کے موافق کہا ہے کلام
[illegible] ہے کہ جن کی رائے حسب مسلک مؤلف تنزیہہ و مؤلف عجالہ خود انہیں کی

عقل کے مخالف ہو اُن کی رائے محض سے جملہ اکابر محققین کی نقلیات و عقلیات کو
ہباءً منثورا کر دیا جائے سو یہ مقتضائے عقل حق پسند نہیں ہے کہ در صورت تسلیم تعارض
فاضل شہرستانی کی رائے بمقابلہ نقول مزبورہ کثیرہ مرجوح سمجھی جائے البتہ اگر کوئی صورت
تطبیق و موافقت کی پیدا ہو جائے تو سبحان اللہ مگر اسکو کیا کیجیے کہ ارباب معقول کے
یہاں یہ باب ہی گم ہے چنانچہ سابق بھی اسکا مکرر تجربہ ہو چکا ہے لیکن اس ہیچمدان
کا ارادہ ہے کہ آگے چل کر بتائید الٰہی ہم اس مرحلہ کو بھی طے کرینگے بلکہ خود ہر دو فاضل
کی عبارات منقولہ سے انشاء اللہ تطبیق معلوم ثابت کر دینگے بالجملہ حسب تقریر
سابق اول تو شیخ شہرستانی کی رائے قابل تسلیم نہیں اور اگر بلحاظ امور سابقہ سے قطع
نظر کرنے کے بعد ہم رائے مذکور کی صحت کو تسلیم بھی کر لیں تو ہم اسکو قول جمہور اور
نقلیات مشہورہ کے معارض نہیں کہتے ثبوت تعارض جس پر اہل معقول کا مدعا موقوف
ہو رہا ہے بر بنائے انصاف اُن کے ذمہ ہے سو کلام قاضی عضد میں کل دو کلمے
ایسے ہیں کہ جن سے صراحۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ رائے قاضی صاحب و اقوال جمہور اعلام
میں تناقض ہے اول تو الفاظ کو قائم بذات اللہ تعالیٰ فرمانا دوسرے [illegible]
الملفوظ لکمر قدم ثابت کرنا ان دونو کلموں سے الفاظ کا غیر مخلوق ہونا ثابت ہوتا ہے
جو کہ اقوال جمہور متاخرین کے صریح مباین ہے مگر کلمۂ اولیٰ یعنی قایم بذات اللہ تعالیٰ
کی نسبت تو یہ عرض ہے کہ حسب اصطلاح اہل معقول ذاتی کا اطلاق کبھی تو خاص اس شی
پر کیا جاتا ہے جو چیز کہ داخل ذات و جزو ذات ہو اور کبھی اس کے معنے میں تعمیم کر لیتے
ہیں اور جو چیز کہ ذات سے مغایر نہو خواہ داخل ہو یا نہو سب کے اوپر ذاتی کا اطلاق
ان معنی کے لحاظ سے صحیح سمجھا جاتا ہے تو جیسے اہل معقول ذاتی کے معنی کبھی داخل
فی الذات کے لیتے ہیں اور کبھی اس سے غیر خارج عن الذات مراد لیتے ہیں اسی طرح
قایم بذات فلان کے بھی دو معنی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ خاص اُس کی ذات کے ساتھ
قایم ہو دوسرے یہ کہ کسی دوسری ذات کے ساتھ جو اس سے مغایر ہے قایم نہ ہو تو
قاضی میں حسب تصریحات اہل معقول اول معنی قول فی الذات ملحوظ تھا اور معنی ثانی

مع خروج عن الذات کسی طور پر قایم بذات فلان پر خیال فرمایئے کہ معنی اول میں تو
ثبوت قیام للذات مقصود ہے اور معنی ثانی میں سلب قیام عن ذات اُخرے
مطلوب ہے ہر چند اہل انصاف کو اس عرض کے قبول فرمانے میں کسی حوالہ اور سند
کی ضرورت نہیں مگر بنظر احتیاط سند بھی عرض کئے دیتا ہوں عامہ کتب کلامیہ میں تو
مرقوم ہے کہ معتزلہ واجب تعالیٰ کے متکلم ہونے کے یہ توجیہ کرتے ہیں
معنے تکلم الباری به خلقه فی جسم ما یعنی معتزلہ جو بجز ذات واجب تعالیٰ
کو متصف بصفت کلام نہیں کہتے اسلئے تکلم باری جل مجدہ کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ
اسکے متکلم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ جس محل اور جسم میں چاہتا ہے کلام کو پیدا فرما دیتا
ہے اور اسکو متکلم بنا دیتا ہے اس پر علمائے اہل سنت اُن کے ابطال کے لیے ان
المتکلم من قام به الکلام لا من اوجد الکلام تحریر فرماتے ہیں یعنی معتزلہ
جو متکلم سے خالق و موجد کلام مراد لیتے ہیں بالکل غلط اور بے اصل ہے کیونکہ متکلم وہی
ہوتا ہے جسکے ساتھ کلام قایم ہو اس پر معتزلہ کی جانب سے چند اعتراض وارد کئے ہیں
منجملہ اُن کے ایک اعتراض یہ بھی ہے ولو سلم فانما یقوم بلسانه لا بذاته
یعنی اگر متکلم حسب بیان اہل سنت حقیقت میں وہی ہے کہ جس کی ذات کے ساتھ
کلام قایم ہو تو اب کسی متکلم بکلام لفظی کا حقیقۃً متکلم کہنا درست نہ ہوگا کیونکہ بہت سے
بہت اگر کلام لفظی کو قایم کہا جائے گا تو قایم بلسان المتکلم کہا جائیگا قایم بذات المتکلم
کسی طرح نہیں کہہ سکتے اس سے اہل فہم معلوم کر لینگے کہ معتزلہ کا یہ اعتراض اسی معنی پر
مبنی ہے جو اہل معقول نے کلام قاضی صاحب میں قایم بذات اللہ تعالیٰ کے سمجھے
تھے سو اس کا جواب شراح مقاصد نے یہ دیا ہے واجیب بان کون المتکلم
من قام به الکلام ثابت عرفا و لغة خلاصہ جواب یہ ہے کہ گو حقیقت میں کلام
لفظی کسی متکلم کی ذات کیساتھ قایم نہیں اور اس وجہ سے بطور حقیقت کلام لفظی کو قایم
بذات المتکلم کہنا درست نہ سہی مگر عرفاً اور لغۃً متکلم کے ساتھ کلام لفظی کا قایم ہونا ثابت
اور مسلم ہے اور اسکی بنا اسی امر پر ہے جو احقر اوپر عرض کر آیا ہے سو اہل فہم و انصاف تو

اشارۃً اللہ حضرات علماء کے ان معنی المتکلم من قام بہ الکلام کے فرمانے ہی
سے سمجھ جاتے ہیں کہ قیام کے معنوں میں توسع ہے اور صاحب شرح مقاصد کی اس
تصریح سے تو یہ مضمون خوب ہی ظاہر ہو گیا علاوہ ازیں صفات حقیقیہ ذاتیہ واجب تعالیٰ
کو تمام علماء قائم بذات الباری فرماتے ہیں حالانکہ قیام کے اعتبار اور ظاہر معنی جو کہ عین
پر دال ہیں وہاں مفقود ہیں اسی وجہ سے بعض علماء کلام نے لا یجوز ان یقال ان
صفاتہ تعالیٰ قائمۃ بذاتہ ولکن نقول انہ موصوف بصفاتہ فرمایا ہے پھر
ایسے لفظ محتمل المعانی کی وجہ سے اپنے ثبوت مدعا کے لئے امید باندھنی اور تمام
علماء کے ارشادات و تصریحات کو باطل سمجھنا کونسی عقل و دیانت کی بات ہو بالجملہ
جب بشہادۃ عقل و نقل قائم بالشئ کے معنوں میں توسع ثابت ہو گیا تو اب تامل کیا ہو
سکتا ہے کہ کلام قاضی صاحب میں قائم بذات اللہ تعالیٰ بمعنی الاعم ماخوذ
ہے یعنے جس معنی کے لحاظ سے علماء متکلمین ہر ایک کلام لفظی کو اس کے مولف کے
ساتھ قائم فرماتے ہیں اسی لحاظ سے قاضی صاحب قرآن لفظی کو واجب تعالیٰ کے
ساتھ قائم کہتے ہیں تاکہ مذہب معتزلہ اور مذہب اشعری میں فرق ظاہر ہو جاوے معتزلہ
چونکہ متکلم کے معنے خالق کلام کہتے ہیں اسلئے بظاہر ان کے مذہب کے موافق کلام
الٰہی و کلام غیر میں کچھ فرق معلوم نہیں ہوتا کیونکہ جملہ کلام لفظی مخلوق باری تعالیٰ ہیں اور
معتزلہ کے نزدیک اگر جملہ کلاموں کا مخلوق باری ہونا محل تامل ہو تو ہوتا ہم بہت سے
ایسے کلام ہونگے جو ان کے نزدیک بھی بلا تامل مخلوق باری ہیں اور پھر ان کو کلام باری
کوئی نہیں کہہ سکتا اس صورت میں کلام باری کہنا پڑیگا کما لا یخفی علی اللبیب
گو ان کی طرف سے بھی تاویل ممکن ہو مگر ظاہر کے موافق بے شک محل اعتراض ہے
اور جب کسی کلام لفظی کو قائم بذات اللہ تعالیٰ بمعنی تالیف واجب تعالیٰ کہا جاوے تو
اب اعتراض مذکور کا احتمال بھی نہ رہا اور قاضی صاحب کا مطلب یہ نہیں کہ الفاظ
کا قدیم ہونا ثابت ہو جاوے بلکہ حضرت امام اشعری اور معتزلہ میں الفرق کرنا منظور ہے
جیسا انکی کلام سے ثابت ہے سو وہ بحمد اللہ بھی حاصل ہو گیا پھر اپنے معنے لیعنی کیا

ہیں کہ جس کی وجہ سے کلام قاضی عضد جملہ علماء محققین کے متناقض ہو جانے کا خود
انہیں کی تصریحات کثیرہ کے مخالف سمجھی جاوے جب یہ معلوم ہو چکا کہ جملہ قائم بذات
اللہ تعالیٰ ہمارے مدعا اور علماء کے ارشاد کے مخالف نہیں تو قاضی صاحب کی دوسری
جملہ کی کیفیت سنئے یہ بھی اور مقدمہ کتاب میں بذریعہ نقل عرض کر چکا ہے کہ لفظ قدیم
تین معنوں میں مستعمل ہے ذاتی و زمانی و اضافی اور یہی حال حادث کا ہے تو اب
قاضی صاحب کے دو ورد حدوث الماخوذ فرمانے سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ ملفوظ
حادث نہیں مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ ہر سہ اقسام سابقہ میں سے کون سے حدوث کی نفی فرماتے
ہیں سو اول تو ہم کہتے ہیں کہ بشہادۃ عقل و نقل قاضی صاحب کی کلام میں معنی ثالث
مراد ہیں علاوہ ازیں کوئی شے فی نفسہ اگرچہ حادث ہو مگر کبھی اسکی اصل کی وجہ سے
اسکو قدیم کہہ دیتے ہیں چنانچہ صفات فعلیہ اضافیہ کو ماتریدیہ قدیم فرماتے ہیں اور محققین
اسکے بارے میں یہی فرماتے ہیں کہ باعتبار مبدء و منشاء ان کو قدیم کہا جاتا ہے چنانچہ
مقدمہ کتاب میں معروض ہو چکا تو جب لفظ قدیم میں چند احتمال موجود ہیں تو قبلہ
مدعی صاحب احتمال مفید کو معین نہ فرما دیویں اس وقت تک یا ارشاد ان کے
نے کار آمد نہ ہو سکیگا کاملہ ہم بالبداہۃ دیکھتے ہیں کہ تصریحات کا برابر ارشادات قاضی صاحب
احتمال غیر مفید کو ترجیح دیتے ہیں اور جب التماس سابق قاضی صاحب کی غرض کو دیکھئے
تو فقط بنا بین مذہب شیخ و مذہب معتزلہ افتراق ثابت کرنا ہی منظور ہے جو کہ اس
نے اضافی سے بھی حاصل ہو سکتی ہے باثبات قدم الفاظ ان کی غرض ہرگز متعلق نہیں اسی صورت
میں حاصل کلام یہ ہوگا کہ قرآن لفظی وہ ہے کہ جو بلا واسطہ کسی کے ایجاد واجب تعالیٰ
سے موجود ہوا ہو اور صورت تالیفیہ بلا واسطہ اول نے علی ہی ہو خواہ لوح محفوظ پر مرقوم ہو
خواہ لسان ملک و لسان نبی و لسان دیگر اشخاص سے مقرو متلو ہونے کی نوبت آئی ہو
بخلاف معتزلہ کے ان کی تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام الٰہی کی بس یہی حقیقت ہے
کہ کسی محل میں اسکو موجود و مخلوق فرما دیا جاوے خواہ وہ لغات عبری ہیں داخل ہو اور شیخ
اشعری رحمۃ اللہ علیہ کا معنی اصل تالیف کو فرماتے ہیں جو حق تعالیٰ نے کتابت

مذکورہ سے پہلے محقق فرمائی اور رد تالیف ان جاہلوں سے مقدم اور قدیم اضافی ہے
چنانچہ علامہ شوشتری بھی فرماتے ہیں وجوابہما انہ لانزاع فی اطلاق اسم القرآن
وکلام اللہ تعالی بطریق الاشتراک علی ہذا المؤلف الحادث وہو
المتعارف عند العامۃ والقراء والاصولیین والفقہاء والیہ یرجع الخواص
التی ہی من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق ہذین
اللفظین علیہ لیس بمجرد انہ دال علی کلامہ القدیم حتی لو کان
مخترع ہذہ الالفاظ غیر اللہ تعالی لکان ہذا الاطلاق بحالہ بل
لان لہ اختصاصا آخر بہ تعالی وہو انہ اخترعہ الخ اور یہ مضمون علامہ
موصوف معتزلہ کے جواب اور مقابلہ میں فرما رہے ہیں تو اب اس توجیہ کے
مطابق کلام قاضی عضد ارشاد جمہور کے بھی مخالف نہ ہوئی اور قدم الفاظ بھی قائم
نہ ہوا اور اگر کوئی صاحب قائم بذات اللہ تعالی اور نفی حدوث ملفوظ کے اس
محمل پر محمول فرمانے کو خلاف متبادر رکھ کر ہماری عرض کو باطل کرنا چاہیں تو اول
تو معنی معروضہ احقر کلام علماء میں مستعمل ہیں اور ادھر اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال
قضیہ مسلمہ ہے علاوہ ازیں وہ تصریحات اکابر اور بداہۃ عقل کہ جس کی مخالفت کی وجہ سے
قول قاضی صاحب کو غیر مقبول کہا جائے تو انصاف کے خلاف نہیں کیا اسکی وجہ
قاضی صاحب کے ارشاد کی تاویل بھی ممکن نہیں نصوص شرعیہ اور تصریحات اکابر میں
بوجہ قرائن صارفہ برابر تاویل شائع ہے کلام قاضی صاحب میں اس قدر دلائل کی وجہ
بھی کوئی تاویل کا نام نہ لے سکے عجیب قصہ ہے البتہ اسپر کوئی صاحب یہ فرماویں
تو عجب نہیں کہ جب علاوہ قاضی صاحب فقط یہ ہوا کہ مذہب امام اشعری اور مذہب
معتزلہ میں تفریق ہو جانی چاہئے یہ مطلب نہیں کہ الفاظ کو قدیم اور غیر حادث فرماتے
ہیں تو پھر اس اعتراض کے پیش کرنے کی کیا صورت ہوگی جس کی بابت قاضی صاحب
وما یقال من ان الحروف والالفاظ مترتبۃ متعاقبۃ فرما رہے ہیں کیونکہ جب
قاضی صاحب حسب توجیہ مذکورہ مطلب حقیقت الفاظ کو قدیم ہی نہیں فرماتے

اعتراض مذکور ان کے ارشاد پر کس طرح وارد ہو سکتا ہے کیونکہ ترتب و تعاقب
منافی ہے تو قدم حقیقی کے منافی ہے جب ان کی یہ مراد ہی نہیں تو اعتراض مذکور
کا احتمال بھی نہیں جو اسکا جواب دینا پڑے تو اسکا جواب یہ ہے کہ قاضی صاحب
ہماری عرض کے موافق گو الفاظ کو حقیقۃ قدیم نہ فرماویں مگر قدیم اضافی فرماتے ہیں تو
کوئی تامل نہیں تو اب یہ اعتراض بیشک ہوگا کہ جب صوت کیفیت قائم بالہوا کا
نام اور الفاظ و حروف کی حقیقت کیفیت قائمہ بالصوت کو بتلاتے ہیں اور انکا
متجدد اور غیر مستقر ہونا مسلم ہے اور ترتب و تعاقب فی الوجود ان کے لئے لازم
تو اب ان کو قدیم و قائم کہنا حقیقی نہ سہی اضافی ہی سہی کیونکر درست ہو سکتا ہے
اسلئے کہ امکان تحقق علی وجہ الاجتماع اور امکان بقا قدم اضافی کے لئے
بھی ضروری الثبوت ہے جو ترتب و تعاقب مذکور کے صریح منافی ہے اس کو
قاضی صاحب نے ملفوظ کو حادث اور ملفوظ کو غیر حادث فرما کر اس اعتراض کی بیخ
فرما دیا باقی رہا یہ امر کہ ملفوظ و ملفوظ سے حقیقت میں قاضی عضد رحمۃ اللہ علیہ کی کیا
مراد ہے آگے چل کر انشاء اللہ معلوم ہو جاویگا اس وقت تک تو ہم جو کچھ عرض کر
رہے ہیں مدعیان معقول کے مسلک کے موافق عرض کر رہے ہیں جو معنی یہ صاحب
ملفوظ و ملفوظ کے اپنے سفینہ سمجھ رہے ہیں وہی معنی انشاء اللہ بے تکلف ہماری
توجیہ میں بیجا نہیں تھے اسکا لحاظ ہے کہ ہماری توجیہ پر کوئی ایسا اشکال پیش نظر نہیں
جو ان کے استدلال کو بھی مضر ہو احقر کی اس تمام خامہ فرسائی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر دو
فاضل نے جو اپنے استدلال میں کلام قاضی عضد رحمۃ اللہ علیہ پیش کی تھی اس کے
دو جواب ہیں اول یہ کہ تمام تصریحات اکابر کے خلاف اس لئے در صورت تعارض
جمہور کا قول راجح ہونا چاہئے بالخصوص اس وجہ سے کہ قاضی صاحب بعض ایسے
موانع کی وجہ سے کہ جنکا حصول دوسرے طریقہ سے بھی ہو سکتا ہے جو کچھ فرما رہے ہیں
محض اپنی رائے سے فرما رہے ہیں دوسرے یہ کہ قاضی صاحب کا ارشاد قابل
تاویل ہے جس کی وجہ سے ان کی کلام تصریحات جمہور کے مخالف بھی نہیں رہتی

اور اُن کا مطلب یعنی تفرقہ مابین مذہب اشاعرہ و معتزلہ بھی حاصل ہو جاتا ہے پھر
اسپر بھی کلام قاضی صاحب کو ایسے محمل پر حمل کرنا جو عقلیات و نقلیات کے صریح
مخالف ہو اور کلام جمہور کے معارض کہنا اور سب پر اُس کو بلا دلیل ترجیح دینا کسی طرح
قابل تسلیم نہیں تو جب علمائے معقول ان دونوں مرحلوں کو طے فرمالیویں تب اُنکو ثبوت
اُن کا استدلال درست ہوگا اور ہمارے ذمہ بشرط انصاف جوابدہی لازم ہوگی ورنہ
اس سے پہلے اُن کا استدلال ناتمام اور غیر قابل الجواب ہے اور ہم کو کسی جواب
تحقیقی کی ضرورت نہیں مگر چونکہ ہم کو فقط اُن پر اعتراض کرنا اور ٹلانا منظور نہیں بلکہ
اظہار حق اور اہل معقول کو ایک بھاری غلطی سے بچانا مقصود ہے اسلئے حسب ضرورت
اس امر کی تحقیق بھی عرض کئے دیتا ہوں اس لئے اول یہ امر ضروری ہے کہ علماء
اعلام کی کلام کو دیکھا جانے کہ اونھوں نے قاضی صاحب کی عبارت مذکور کے
کیا معنے سمجھے اور اُس کی تصدیق فرمائی یا تکذیب سو علماء معتبرین مشہورین
کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض نے کلام قاضی صاحب کو ظاہر کی موافق
رکھکر اس کی تکذیب کی ہے اور بعض نے ان کی کلام کے معنے محمل صحیح نکالکر
اُس کی تصدیق فرمائی ہے اور یہی امر بچند وجوہ اقرب الی التحقیق معلوم ہوتا ہے
مگر بصورت ثالث جو ہمارے زمانہ کے اہل معقول نے ایجاد فرمائی ہے کہ قاضی عضد
کی کلام کو ظاہر پر محمول فرما کر اور جمہور کے اقوال کے معارض مان کر بلا دلیل معتبر اسیکو
ترجیح اور اسی کی تصدیق کی جاتی ہے انشاء اللہ تعالی علماء معتبرین میں سے کسی نے
نہ کیا ہوگا اور کسی عالم معتبر کے ارشاد کو بوجہ قلت تدبر یا شدت تعصب کوئی صاحب
امر ثالث پر منطبق سمجھ جائیں تو اسکا کوئی علاج نہیں چنانچہ فاضل کانپوری اور پروفیسر
لاہوری نے علامہ تفتازانی و مولانا بحر العلوم کی کلام کے ساتھ یہی معاملہ کیا ہے کما
سیاتی سواے اسکے خلخالی فرماتے ہیں کہ علامہ قوشجی نے قاضی صاحب کی یہی عبارت منقولہ
ہمارے مولف شرح تجرید میں نقل فرمائی ہے اور اس کے بعد میں فرماتے ہیں اقول
المفاسد التی ذکر انہا تلزم علی ما فہم الاصحاب من کلام الشیخ

ہی التی ذکرناہا فی الوجہین الاول والثانی من وجوہ المعتزلۃ والجواب
ایضا ما ذکرناہ فلیتذکر ومن انکر کلامیۃ ما بین دفتی المصحف انما
یکفر لو اعتقد انہ لیس کلام اللہ تعالی بمعنی انہ من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انہ لیس کلام اللہ تعالی بمعنی انہ لیس صفۃ قائمۃ بذاتہ
بل ہو دال علی ما ہو صفۃ حقیقۃ وہو من مبدعات اللہ تعالی ومخترعاتہ
بان اوجدہ فی لسان الملک او النبی او اوجد نقوشا دالۃ علیہ فی اللوح
المحفوظ فلیس من الکفر فی شیء بل ہو مذہب اکثر الاشاعرۃ فلا ینبغی
ان یتوہم کونہ کفرا وما ذکرہ من ان ترتب الحروف انما ہو فی التلفظ
دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلک امر خارج عن طور
العقل وما ذلک الا مثل ان یتصور حرکۃ یکون اجزاءہا مجتمعۃ فی
الوجود ولا یکون لبعضہا تقدم علی بعض انتہی دیکھیے علامہ موصوف
کلام قاضی عضد کی تردید و تغلیط کر رہے ہیں اور اُن کی وہ اعتراضات کہ جن کی وجہ سے
کلام اشعری رحمۃ اللہ علیہ کو اس محمل پر محمول کیا تھا اُن سب کے جواب جمہور کی راے
کے موافق بیان فرما رہے ہیں اور قاضی صاحب کی راے کو خارج عن طور العقل اور
بدیہی البطلان فرما رہے ہیں اور محقق دوانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی شرح عقاید میں قاضی
صاحب کی عبارت مسطورہ کو تمامہا نقل فرما کر رد فرمایا ہے و بعضہم انکرہ اما اولا
فلان مذہب الشیخ ان کلامہ واحد لیس بامر ولا نہی ولا خبر وانما
یصیر احد ہذہ بحسب التعلق وہذہ الاوصاف لا ینطبق علی الکلام
اللفظی وانما یصح تطبیقہ علی المعنی المقابل للفظ بضرب من التکلف
یعنی حضرت امام اشعری کا مذہب یہ ہے کہ کلام حقیقی واجب تعالی کی واحد بسیط ہے
فی حد ذاتہ نہ انشاء ہے نہ خبر جب تعلقات انشا یا خبر ہو جاتی ہے اور یہ اوصاف کلام
لفظی پر ظاہر ہے کہ منطبق نہیں ہو سکتی ہاں معنے متقابل للفظ پر بھی انکا انطباق صحیح
ہو گا تو بتاویل و تکلف ہوگا پھر قاضی عضد کا الفاظ کو قدیم و قائم بذات الباری یعنی کلام

حقیقی کہنا اور اسکو شیخ اشعری کی طرف منسوب کرنا کیونکر درست ہو سکتا ہے خلاصہ
اعتراض یہ ہوا کہ کلام شیخ کو اس محمل پر محمول کرنا کہ جسپر قاضی عضد نے محمول کیا ہے
خود مذہب شیخ کے جو ان سے منقول ہوا ہے خلاف ہے اس کے بعد علامہ دوانی نے
چند اعتراضات عقلی نقل فرمائے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں واما ثانیا فلان کون
الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يفضي الى كون الاصوات
مع كونها سيالة موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة فهو سفسطة
من قبيل ان يقال ان الحركة يوجد في بعض الموضوعات من غير
ترتيب وتعاقب بين اجزائها یعنی قاضی عضد کا حروف والفاظ کو قائم بذات
الباری اور بغیر مرتب فرمانا گویا اس امر کا اقرار کرنا ہے کہ اصوات جو کہ اعراض متجددہ
سیالہ ہیں ان کا وجود متجدد نہ رہا جو کہ صریح سفسطہ ہے اسکے بعد فرماتے ہیں واما
ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري وبين ما
يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور
الالة وعدمه فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون
القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم
بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتغاير بينهما انما
يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة
الواحدة كان بعض الصفات الحقيقية له تعالى مجانسا للصفات
المخلوقات یعنی اگر الفاظ کو قدیم مانا جائے تو تیسرا اعتراض یہ ہوگا کہ اس صورت
میں الفاظ قرآنی قائم بذات اللہ تعالی اور الفاظ قائمہ بالقاری میں اس وجہ سے کہ
اول میں تو مجتمع الاجزا اور ثانی کو بوجہ قصور آلہ غیر مجتمع الاجزاء ماننا کہنا ہے ضرور اختلاف
ماننا پڑیگا سو اس اختلاف کی وجہ سے یا تو ہر دو کلام لفظی واجب تعالی اور قاری میں
اختلاف فی الحقیقة تسلیم کیا جائیگا یا ہر دو کلام لفظی کو حقیقة واحدة مانکر اس اجتماع
وعدم اجتماع کو جو کہ منشا تغایر تھا امور عرضیہ میں شمار کیا جائے گا اول صورت میں کلام قائم

بذات اللہ تعالی کا جنس الفاظ سے ہونا باطل ہو گیا مع ہذا صورت ثانیہ میں ایک
صفت حقیقیہ واجب تعالی کو صفات ممکنات کے مجانس اور متحد الحقیقة کہنا پڑے گا
وہو باطل بالبداہة اور بے ریب یہ خرابیاں الفاظ کے قدیم اور قائم بذات اللہ تعالی کہنے
کا نتیجہ ہے اسکے بعد فرماتے ہیں واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد
وهم فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو
اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى
بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة
القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب ائمة الاشاعرة
ما خلا المصنف وموافقيه وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه والا على ما هو كلام الله تعالى
حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات
الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير
من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين بل يلزم تكفيرهم حاشاهم
عن ذلك یعنی صاحب مواقف نے جس قدر مفاسد جمہور اشاعرہ کے مذہب پر بیان
کئے ہیں سب وہم اور بے اصل ہیں چنانچہ اس کی تقریر عبارت مذکورہ سے صاف
ظاہر ہے . ب صاحب مواقف کا کلام حضرت شیخ اشعری کو ایسے محمل پر حمل فرمانا جو
جمہور اشاعرہ کے خلاف ہے اور ان کے ذمہ مفاسد وخیمہ لگانے بلکہ ضروریات دین کا
ان کو منکر بنانا جس سے ان کی تکفیر لازم آتی ہے نعوذ باللہ منہا کیونکر قابل قبول ہو سکتا
ہے اور اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوائے مصنف اور ان کے بعض موافقین
کے اشاعرہ میں سے کسی کی یہ رائے نہیں پھر علمائے منقول کا یہ فرمانا کہ جملہ سلف قدم
الفاظ کے قائل ہیں صریح اسکے مخالف ہے یا اس کلام کا مطلب نہیں سمجھے اور
حق ہی ہے کما سیاتی - اسکے بعد فرماتے ہیں واما خامسا فلان الادلة الدالة
على الحدوث لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مثل

لا یتعلق النسخ بالتلفظ بہ کما نسخ حکمہ وبقی تلاوتہ یعنی قاضی صاحب نے جو مطلقاً یہ فرما دیا بحقالہ اولہ والدال علی الحدوث کو ملفوظ پر حمل کرنا چاہئے ملفوظ کی طرف راجع کرنا چاہئے تو اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ منجملہ دوال حدوث کے ایک نسخ بھی ہے جس کو تلفظ کی طرف راجع نہیں کر سکتے بلکہ یقیناً ملفوظ پر حمل کرنا پڑے گا کیونکہ کبھی کبھی کلام لفظی فقط منسوخ الحکم ہوتی ہے منسوخ التلاوۃ نہیں ہوتی تو اس صورت خاص میں ظاہر ہے کہ مرجع نسخ تلفظ کو کسی طرح نہیں کہہ سکتے کیونکہ تلاوت بجنسہ باقی ہے اسلئے مطلقاً قاضی صاحب کا یہ کہہ دینا کہ دال حدوث کو حدوث تلفظ پر حمل کرنا چاہئے درست نہ ہوگا علی ہذا القیاس اور علماء کرام کی کلام کو ملاحظہ فرمائیے تو باتفاق الفاظ منطوقہ کے قایم بذات الباری ہونے کی تغلیط کر رہے ہیں اور اسی کی مثل علامہ قوشجی اور علامہ دوانی کی سفسطہ اور بدیہی البطلان فرماتے ہیں خود محقق دوانی اسکے بعد قاضی کے اس قول کو خانہ زوری الی سفسطہ تحریر فرما رہے ہیں علامہ تفتازانی شرح مقاصد میں علی ان قیام الصوت والحروف بذات اللہ تعالیٰ وتقدس لیس بمعقول وان کان غیر مرتب الاجزاء کحرف واحد مثلاً فرما رہے ہیں جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حروف والفاظ کو غیر مرتب تسلیم کرنے کے بعد بھی قایم بذات الباری کہنا خلاف عقل ہے بلکہ حرف واحد کی نسبت بھی یہ قیام غیر معقول ہے فاضل چلپی قاضی صاحب کے اس کلام پر تحریر فرماتے ہیں وقد یقال القول بان ترتب الحروف انما ھو فی التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن طور العقل وما ذلک الا مثل ان یتصور حرکۃ اجزاءھا مجتمعۃ فی الوجود لا یکون لبعضہا تقدم علی بعض اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ الفاظ متجددہ کو غیر حادث کہنا عقل کے خلاف ہے اسکے بعد فاضل موصوف نے اس اعتراض اور خلاف بداہت کا جواب دیا ہے اور قاضی صاحب کی کلام کو ظاہر سے مادل کیا ہے سو اہل معقول کو مفید نہیں ان کا کام چلتا ہے تو معانی ظاہرہ سے چلتا ہے علاوہ ازیں صاحب تمہید و حضرت امام یافعی و امام

غزالی وغیرہ رحمۃ اللہ علیہم نے جو کچھ قائلین قدم الفاظ کے بارہ میں فرمایا ہے وہ معروض ہو چکا ہے اور وہ کیوں جائیے خود قاضی عضد رحمۃ اللہ علیہ جو مواقف میں فرماتے ہیں اسی کو ملاحظہ فرما کر انصاف کیجئے بعینہٖ ان کی عبارت یہ ہے ثم قال الحنابلۃ کلامہ حرف وصوت یقومان بذاتہ تعالیٰ وانہ قدیم وقد بالغوا فیہ حتی قال بعضہم جہلا الجلد والغلاف قدیمان وھذا باطل بالضرورۃ الی اخر ما قال دیکھئے قاضی صاحب ممدوح الفاظ کے قدیم و قایم بذات الباری کہنے کو کس تصریح سے بدیہی البطلان فرما رہے ہیں اور مواضع متعددہ میں برابر اسی کے موافق فرمایا ہے کہ کلام خدا کے لئے پہلے اس سارے بیان کے خلاف اور خود قاضی صاحب کے ان ارشادات کا کچھ فکر کیجئے اس کے بعد عبارت مذکورہ بالا سے ثبوت قدم الفاظ کا خیال کیجئے مقام حیرت ہے کہ جو امر قول متواتر محققین کے صریح خلاف ہو اور اس کے بدیہی البطلان ہونے پر اقوال اکابر اور شہادت عقل سلیم ہر دو شاہد عدل موجود ہوں پھر اس کے حق و صواب کہنے میں متعدان معقول کی قلم میں لغزش اور زبان میں لکنت تک نہیں آتی نعوذ باللہ من شرور انفسنا کوئی مسئلہ نقلی ہوتا تو بھی ایک بات تھی امور اعتقادیہ متعلقہ ذات و صفات میں ایسی جرأت ہر ایک کا کام نہیں مگر مجھ کو یوں نظر آتا ہے کہ اور کسی امر کا جواب یہ حضرات دیں یا نہ دیں مگر قاضی صاحب کے کلام کے تعارض کو تو اپنے خیال کے موافق بہت سہولت کے ساتھ بسبیل تطبیق فرماویں گے اور وہی عادت مستمرہ کے موافق اپنی عبارت مستدلہ کو تحقیق بتا اور دیگر عبارات کو موافقت جمہور پر ضرور حمل کرنے کا ارشاد فرمائیں گے چنانچہ اجابات سابقہ میں اسکا نمونہ موجود ہے مگر صاحب انصاف عبارات متعددہ قاضی صاحب کو جو مختلف مواقع میں انہوں نے بیان فرمائی ہیں دیکھ کر انشاء اللہ سمجھ جاویگا کہ قاضی صاحب قائلین حدوث الفاظ کے ہم زبان ہیں علاوہ ازیں جس امر کو قاضی صاحب حق سمجھتے ہوں اس کی نسبت بوجہ موافقت جمہور عدم یا بطلان الضرورۃ ارشاد فرماویں نہایت مستبعد ہے نظر بریں وجوہ موافق رائے اہل معقول طریق سہل یہی

ہے کہ عبارات منقولہ از ہر دو فاضل کے جواب میں الجواد قد یکبو والصارم قد
ینبو الحمد کر چپ ہو رہے جب میر سید شریف قدس سرہ باوجود موافقت عقل و نقل ہی
قیاس ورائے کی مخالفت کی وجہ سے اس جملہ کے مصداق بنائے گئے کما مر تو قاضی
عضد رحمۃ اللہ علیہ در صورت مخالفت عقل و نقل بدرجہ اولی اس خطاب کے مستحق ہونے
چاہئیں باقی ہمارے نزدیک سید شریف کو اس جملہ کا مصداق بنانا تو غایۃ درجہ ضعیف
تھا ہی کما مر قاضی صاحب کو بھی اسکا محل کہنا مناسب نہیں معلوم ہوتا بلکہ حسب
ارشاد اکابر بعد تامل صادق قاضی صاحب اور جمہور کی کلام میں تطبیق لطیف ہو سکتی
ہے چنانچہ عبارات متعدد ہر دو مولف جو آگے معروض ہوتی ہیں اس پر شاہد ہیں
اسکے بعد ناظرین رسالہ کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ جن حضرات نے قاضی صاحب
کے قول کی تردید فرمائی تھی ان کا حال تو معلوم ہو گیا اور خوب ثابت ہو گیا کہ حضرات
معقول نے جو مطلب قول مذکور کا سمجھا تھا علماء موصوفین بالتصریح اسکو خلاف عقل
و نقل اور بدیہی البطلان فرما رہے ہیں بلکہ قاضی صاحب بھی اس کے بارے میں وہم
باطل بالضرورہ کا حکم لگا رہے ہیں جو بشرط انصاف ہر طرح سے قابل لحاظ ہے اور
ان جملہ امور سے ہمارے مدعا کے پوری تصدیق اور ہمارے دعوے کی کامل تحقیق ہو چکی
ہے اب قابل غور اور لائق التفات ان حضرات کرام کے اقوال ہیں جو قاضی صاحب
کے ارشاد کے مصدق ہیں اور فضلاء معقول بھی اُن کے ارشاد کو موقع استدلال
میں بیان فرما رہے ہیں مولف اول نے علامہ سعد الملۃ والدین اور مولف ثانی نے
مولانا بحر العلوم کی عبارت کو پیش کیا ہے ان ہر دو محقق نے مدعائے قاضی صاحب
کی تصدیق اور ان کی تقریر کی تشریح فرمائی ہے باقی رہے میر سید شریف سو انہوں نے
قول مذکور کی صحت کی ترجیح یا توجیہ نہیں فرمائی بلکہ تصدیق محل کی ہے کما مر اسلئے
حسب ارشاد حضرات مذکورہ بالا قاضی صاحب کی جو مراد معین ہوگی وہی پسندیدہ صاحب
کی کلام کا مقصود و محمول ہوگی مگر چونکہ فخر المتاخرین مولانا بحر العلوم نے کلام قاضی کی
تشریح و تحقیق تفصیل سے بیان فرمائی ہے اسلئے اُس کی کیفیت بنام خدا اول عرض

کرتا ہوں اور یہ امر پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ان اکابر کے کلام کو قول قاضی کے موید و
مصدق جیسے اہل معقول کہہ رہے ہیں ہم بھی تسلیم کرتے ہیں تصدیق مذکور میں ہمیں کچھ
تنازعہ نہیں خلاف فقط اس امر میں ہے کہ ہر دو مولف اس امر کے مدعی ہیں کہ جو مطلب
قاضی صاحب کا ظاہر میں مفہوم ہوتا ہے یعنی ثبوت قدم کلام لفظی مولانا بحر العلوم اور
علامہ موصوف اس کی تائید فرماتے ہیں اور ہم اس امر کے مدعی ہیں کہ ان دونوں اجلہ
نے کلام قاضی کو اور محل پر جو کہ صحیح ہے محمول فرما کر اس کی تصدیق کی ہے اور بجائے
تصدیق کلام لفظی کے قدم کی تکذیب فرمائی ہے مگر جن صاحبوں کو غلط فہمی کا شوق ہو
ان کا کیا علاج بقول شخصے چشمۂ آفتاب را چہ گناہ سو مولانا بحر العلوم کی عبارت گو کچھ
طویل ہے مگر پروفیسر موصوف نے خذ ما صفا ودع ما کدر پر نظر کرکے اور خلاف مقصود کو
اعراض فرما کر جو اس میں سے انتخاب کیا ہے وہ بعینہ یہ ہے وقال خیر المتاخرین
مولانا بحر العلوم فی فواتحہ وایضا ان اطلاق الکلام اما علی النفسی مجاز
وعلی اللفظی حقیقۃ او بالعکس وحقیقۃ فیہما وعلی الاول یلزم ان یکون ما ھو
کلام اللہ تعالی حقیقۃ مخلوقا حادثا وما ھو غیر مخلوق لیس بکلام اللہ تعالی
حقیقۃ لما قالوا ان اللفظی حادث والنفسی قدیم وعلی الثانی یلزم ان لا یکون
ھذا المقرو کلام اللہ تعالی ھذا وان التزام لکن یجتری علیہ المسلم وعلی
الثالث یلزم ان لا یواخذ من قال ان القران غیر منزل من الرب تعالی لانہ
صادق ان اراد النفسی والارتداد لا یثبت بالشبہۃ مع انہ تواتر عن الصحابۃ
والتابعین المواخذۃ بھذا القول فاذن الحق الصراح الذی یفترض
ان یعتقد ما نقل عن صاحب المواقف ان ھذا المقرو کلام اللہ تعالی
حقیقۃ وھو صفۃ بسیطۃ قائمۃ بذاتہ تعالی ولہ تعلقات بالاخبارات
والانشاءات وبحسبہا یکون انشاء وخبرا وھی صفۃ قدیمۃ غیر مخلوقۃ
کما فی سائر الصفات وھی المنزل علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واذا سکت
عن اللسان بالحرکۃ صارت ذات اجزاء لعدم مساعدۃ اللسان بالتکلم

بالکلام النفسی والظاہر مخالفہ باختلاف المظاہر ولا استبعاد فیہ واذا
صار ذات اجزاء وکل جزء منہ متعلق بمعنی فتدل علیہ ثم اذا ذلک
البحر الدخور فالقرآن المقروء وان صدر وطیبان الوسواس لکن من قال لم یقلہ
اللہ ولیس کلامہ فہو کافر البتۃ ہذا ہو الذی رآہ ... الامام الہمام
اعظم الائمۃ حیث قال فی الفقہ الاکبر القرآن فی المصاحف مکتوب
وفی القلوب محفوظ وعلی الالسن مقروء وعلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم
منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق وکتابتنا لہ وقراءتنا لہ مخلوقۃ والقرآن
غیر مخلوق واراد باللفظ التلفظ وہو فعلنا مخلوق البتۃ او وجہ
کسوۃ التعین الذی اکتساہ القرآن علی اللسان وہو ایضا مخلوق لا شک
فیہ واللام فی قولہ القرآن غیر مخلوق للعہد ای القرآن الذی صفۃ اللہ
مکتوب محفوظ ومنزل ومقروء غیر مخلوق فی حد نفسہ وان کانت
تعیناتہ التی فی الکتابۃ والقراءۃ والحفظ والنزول مخلوقۃ انتہی **اقول**
بحول اللہ وحسن توفیقہ عبارت فواتح الرحموت کو دیکھ کر صاف معلوم
ہوتا ہے کہ علامہ لکھنوی نے ... مولانا بحر العلوم میں سے اپنے مفید مدعا سمجھ کر نقل
فرمایا ہے اور جو جملہ ان کے مخالف اور ہماری عرض کے مطابق نظر آیا اس کو وسط
میں ترک فرما دیا مگر امر حق کا چھپانا دشوار ہے پھر بھی ہمارے مؤید بعض الفاظ باقی رہ گئے
عبارت قاضی صاحب میں چونکہ ابہام تھا اور اسی وجہ سے مولانا بحر العلوم کو اس کی
تشریح کرنی پڑی اور خود قاضی صاحب نے اپنے اخیر کلام میں الا انہ بعد التامل
تعرف حقیقتہ وغیرہ کہہ کر متنبہ کر دیا تھا اس لئے اس کی فہم میں کچھ خلجان ہو جائے تو موجب استبعاد
نہیں تعجب کی بات تو یہ ہے کہ مولانا بحر العلوم کی تمام عبارت پیش نظر ہو اس پر بھی
مرغ کی ایک ہی ٹانگ چلی جائے وضعداری اسی کا نام ہے کاش اگر فاضل لکھنوی
کلام قاضی صاحب پر بس کرتے اور فواتح الرحموت کی یہ عبارت نقل نہ فرماتے تو بہتر
تھا چاہتا اس عبارت سے جو انہوں نے نتیجہ نکالا ہے اس کو دیکھ کر ان کی فہم

اور دیانت دونوں کی طرف ناظرین کو بدگمانی پیدا ہوتی ہے اور سب سے عجیب تر امر
یہ کہ اس منقول جو عبارت اپنے مفید سمجھ لیتے ہیں محض اس کی نقل کلمات پر اکتفا
کر لیتے ہیں کسی امر مبہم کی توضیح یا شعر مخالف کی توجیہ یا کسی محتمل الوجوہ کی تعیین
تک فرمانے کا بھی دماغ نہیں بلکہ اپنے وضع اور کیفیت استدلال کو بھی ظاہر
نہیں فرماتے ادھر فاضل لکھنوی کی بہت سی باتوں کا دار و مدار یہ ارشاد مولانا بحر العلوم
ٹھہرا اور حضرت امام اعظم و امام احمد اور خود قاضی عضد کی کلام کا بھی مطلب اسی کو تسلیم
کرنا پڑے گا جو مولانا بحر العلوم فرما دیں نظر بریں وجوہ ناچار جملہ امور یہ بھی ان ہی کے نام
خدا عرض کرتا ہے سو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عبارت فواتح الرحموت میں ناسخ جملہ
نے اپنے مفید مدعا دو امر سمجھے ہیں اول یہ کہ مولانا بحر العلوم فاذن البحث العسل الثلث
یفترض ان یعتقد ما نقل عن صاحب المواقف فرماتے ہیں جس سے قاضی صاحب
کی تحقیق کا حق و صواب ہونا اظہر من الشمس معلوم ہوتا ہے لیکن اتنی بات سے
ہمارے دعویٰ کو کوئی امر عاید نہیں ہو سکتا ہم خود اقرار کر چکے ہیں کہ مولانا بحر العلوم عبارت
مذکورہ کے مصدق ہیں مگر ساتھ ہی میں یہ بھی عرض کر چکا ہوں کہ مولانا ممدوح قاضی صاحب
کی کلام کا محمل کچھ اور تجویز فرما رہے ہیں جس محمل پر اہل معقول محمول کر رہے ہیں وہ
محمل تصدیق مولانا سے محروم اور بمراحل دور ہے بلکہ اس کی تکذیب فرما رہے ہیں پھر
ایسی تصدیق سے ان صاحبوں کو کیا نفع البتہ غلط فہمی یا مغالطہ کا کوئی علاج نہیں
امر دوم عبارت فواتح الرحموت میں جو ان صاحبوں کو مثبت مدعا نظر آتا ہے یہ معلوم
ہوتا ہے کہ مولانا بحر العلوم خود اور نیز بحوالہ امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ قرآن مکتوب و مقروء
و منزل کو قدیم فرما رہے ہیں اور تلفظ و کتابت و قراءت کو حادث بتلاتے ہیں جس سے
ہر دو فقیہ لاہوری کو قدم الفاظ و حروف بالبداہۃ سمجھ میں آ رہا ہے گرچہ ان تمام صاحب
تمہید کے جواب میں جو کہ پر فقیر نے اپنے استدلال میں پیش کیا تھا اس وہم کو
زائل کر چکا ہے اور ثابت کر آیا ہے کہ محفوظ و مسموع و منزل و مقروء وغیرہ الفاظ کے یہ
معنی سمجھنے بالکل غلط اور ناواقفیت کا ثمرہ ہے بالجملہ عبارت مرقومہ صاحب مجالہ میں

میں کوئی امر ایسا معلوم نہیں ہوتا کہ جس کی وجہ سے ہمارے دعوے میں کوئی خامی پیدا
ہو یا اس کے جواب دینے کی کوئی خاص ضرورت سمجھی جائے مگر حسب وعدہ ہم
کسی قدر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مولانا بحر العلوم کی کل عبارت کا مدعا اور اس کی غرض
بیان کر دی جائے کیونکہ ارشاد مولانا اجمال اور اختصار سے خالی نہیں یہی وجہ ہو کہ حضرت
مولانا نے سب کچھ بیان فرما کر کہا ہے هذا ما اعطینالک اجمالا لما لا یرخص
التقصیر عن ابانة الحق فی شرح هذا المطلب العظیم ہم چند اس پر شارح حال
کو بھی تشریح کلام مولانا بحر العلوم میں چند عائق موجود ہیں مگر تاہم بطور خلاصہ و فشار العمر
اس قدر عرض کرونگا جسکو دیکھ کر اہل فہم کو بہ نسبت ارشاد مولانا بحر العلوم قدم الفاظ و
حروف کا خیال تو خواب میں بھی نہ آئے گا واللہ المستعان مگر بطور تنبیہ و احتیاط شروع
مطلب سے پہلے یہ عرض کئے دیتا ہوں کہ احقر اقوال معتبرہ سے ثابت کر چکا ہے کہ لفظ
و قرآن وغیرہ سے معنی نفسی مراد ہوتے ہیں اور اصطلاح علما میں یہی استعمال شائع اور
متعارف ہے اور اس کی وجہ بھی پہلے بیان کر چکا ہوں بلکہ بسا اوقات لفظ سے معنی مراد
لئے جاتے ہیں اور اس کی وجہ علمانے یہ بیان فرمائی ہے کہ لفظ سے کبھی الفاظ منطوقہ
اور کبھی الفاظ قائمہ بنفس المتکلم مراد ہوتے ہیں اور دونوں اطلاق صحیح ہیں اور ظاہر ہے
کہ لفظ نفسی معنی ہی کو کہہ سکتے ہیں الفاظ منطوقہ پر یہ اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا قال امام
الحرمین فی الارشاد ذهب اهل الحق الی اثبات الکلام القائم بالنفس هو
الفکر ای المقول الذی یدور فی الخلد وهو اللفظ النفسی الدال علی معناه
بلا انفکاک اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسے کلام لفظی نفسی ہوتی ہے ایسے ہی
قول اور لفظ بھی ہر دو معنی میں مستعمل ہوتا ہے صاحب جلاء العینین کہتے ہیں فکلمات
الکلام النفسی فی جنابه کلمات حقیقیة لکنها الفاظ حکمیة کلا شرط
اللفظ الحقیقی فی کون الکلمة حقیقیة اذ قد اطلق الفاروق الکلمة
علی اجزاء مقالته المخیلة فی خبر یوم السقیفة والاصل فی الاطلاق الحقیقة
فالاجزاء کلمات حقیقة لغویة مع انها لیست الفاظا کذلک اذ لیست

حروفها عارضة للصوت واللفظ الحقیقی ما کانت حروفه عارضة
وهو لکونه صورة اللفظ النفسی الحکمی دال علیه وهو دال فی النفس
علی معناه بلا شبهة ولا انفکاک فیصدق علی اللفظ النفسی بمعناه
انه مدلول اللفظ الحقیقی ومعناه اس عبارت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے
کہ الفاظ منطوقہ اور الفاظ نفسیہ دونوں پر اطلاق لفظ درست و صحیح ہے سو جب لفظ
سے معنی نفسی مراد لئے جاتے ہیں تو پھر ملفوظ و مکتوب و منزل سے معنے مذکور و لینے
میں کیا تامل ہے اور دیکھئے علامہ سعد الملة والدین شیخ عبد القاہر کے حوالے سے نقل
فرماتے ہیں ان الکلام الذی یدق فیه النظر ویقع به التفاضل هو الذی
یدل بلفظه علی معناه اللغوی ثم تجد لذلک المعنی دلالة ثانیة علی
المعنی المقصود فهناک الفاظ ومعانی اول ومعانی ثوانی والشیخ یطلق
علی المعانی الاول بل علی ترتیبها فی النفس ثم ترتیب الالفاظ فی النطق علی
حذوها اسم النظم والصور والخواص والمزایا والکیفیات ونحو ذلک یعنی
کلام دقیق و بلیغ میں اول الفاظ منطوقہ سے معانی لغویہ وضعیہ سمجھے جاتے ہیں جنکو بعد
معانی لغویہ سے معانی مقصودہ مفہوم ہوتے ہیں تو اس موقع میں تین امر ہوتے ہیں اول
الفاظ منطوقہ دوسرے معانی اول یعنی معانی لغویہ تیسرے معانی ثانیہ یعنے معانی مقصودہ
اور شیخ معانی اول بلکہ ان کی ترتیب نفسی پر جس کے بعد الفاظ منطوقہ میں ترتیب آتی
ہے نظم وغیرہ کا اطلاق کرتے ہیں خلاصہ کلام یہ ہوا کہ معنی اول جنکو معانی وضعیہ کہتے
ہیں ان پر لفظ و معنی دونوں کا اطلاق درست ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ معنی اول
بلحاظ الفاظ مدلول ہیں تو باعتبار معنی ثانی دال سمجھے جاتے ہیں اسلئے نظم و صورت و
معنی سب کا اطلاق ان پر درست ہے چنانچہ علامہ موصوف کے جملہ کلام سے یہ مطلب
خوب ظاہر ہوتا ہے اور اس مضمون کی تحریر کے بعد علامہ نے یہ کہا ہے ولست
انا احمل کلامه علی هذا بل هو یصرح به مرارا کما قال لما کانت المعانی
تتبین بالالفاظ ولم یکن لترتیب المعانی سبیل الا بترتیب الالفاظ فی النطق

فجوزوا فعبروا عن ترتیب المعانی بترتیب الالفاظ ثم بالالفاظ بحذف
الترتیب انتہی علامہ سعد الدین فرماتے ہیں کہ میں نے شیخ کے ارشاد کو اس محمل پر حمل
نہیں کیا بلکہ وہ متعدد مواقع میں اس امر کی تصریح فرما رہے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ معانی
میں ظہور ترتیب چونکہ بذریعہ الفاظ آتی ہے اسلئے ترتیب معانی کو ترتیب الفاظ
سے تعبیر کرتے ہیں اور بسا اوقات لفظ ترتیب کو بھی ساقط کر دیتے ہیں اور فقط لفظ
بول کر نظم معانی مراد لیتے ہیں اور پھر شیخ عبد القاہر اخیر میں جا کر فرماتے ہیں ولیس ھذا
من مبتدع حاتنابل ھو مشہور فی کلامہم یعنی الفاظ سے معانی مرتبہ مراد لینا ہماری
گھڑی ہوئی بات نہیں بلکہ کلام علما میں یہ امر مشہور ہے تو اب اہل فہم کے نزدیک یہ
قصہ بعینہ وہی ہو گیا جو احقر مقدمہ کتاب میں تحقیق کلام میں عرض کر آیا ہے وہاں تین درجے
یہ تھے مبدء تکلم جو کہ بسیط صفت حقیقی غیر متغایر لذات الباری ہے دوسرے معنی نفسی
مدلولات وضعیہ الفاظ تیسرے خود الفاظ منطوقہ تھے اور ہر ایک کے احکام جدا جدا تھے
اسی طرح پر شیخ نے کلام بلیغ کی تفصیل و تحقیق میں تین درجے یعنے الفاظ و معانی اولیہ و
ثانویہ بیان کئے اور جیسا معانی اولیہ وضعیہ پر لفظ و معنی دونوں کا اطلاق درست و شائع
ہے اسی طرح پر اس معنی نفسی پر جسکو الفاظ کا مدلول وضعی کہا جاتا ہے اطلاق لفظ و معنی دونوں
معلوم صحیح اور مستعمل ہے بالجملہ دلائل سابقہ و لاحقہ کے ملاحظہ کے بعد یہ دونوں امر بخوبی محقق
ہو گئے کہ ملفوظ و مکتوب و منزل وغیرہ سے کلام نفسی صفت حقیقی مراد ہوتی ہے اور لفظ کا
اطلاق کلام نفسی مدلول وضعی الفاظ پر کیا جاتا ہے ان دونوں باتوں کو ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے
احقر کی رائے میں ماہران معقول کو اس مختصر امر کے ملحوظ و معلوم نہ ہونے سے اکثر خرابی
پیش آئی ہے جہاں لفظ ملفوظ و مکتوب وغیرہ کوئی لفظ ان کو نظر پڑ جاتا ہے سوائے
الفاظ منطوقہ کے نہ لئے اور کوئی محمل ان صاحبوں کے نزدیک ہو ہی نہیں سکتا حالانکہ
الفاظ سے جیسا الفاظ منطوقہ مراد ہوتے ہیں ایسے ہی الفاظ نفسیہ بلکہ معنی بھی اکثر مواقع میں
مراد لئے جاتے ہیں چنانچہ کلام علما میں اس کی تصریح موجود ہے اور قول صاحب تمہید
کے بیان میں یہ احقر تفصیل عرض کر چکا ہے مگر تعجب ہے کہ باوجود ان تصریحات کے

محققین مدلول الفاظ مذکورہ کے معنے حقیقی ہے مراد لیتے پھر یہیں اسکو ہماری خوبی قسمت
کہئے یا ان کی خوبی فہم سمجھئے بقول شخصے شعر نکتہ داں ہی خدا نے تم کو کیا۔ پر چارانہ مدعا
سمجھے۔ خیر یہ صاحب تو شہادت نقل و بداہت عقل کو تسلیم فرمائیں یا نہ فرمائیں مگر ناظرین
با انصاف اس امر معروض کو ضرور پیش نظر رکھیں جب اس سے فراغت ہو چکی تو اب
ارشاد مولانا بحر العلوم کا مطلب عرض کرتا ہوں متوجہ ہو کر سنئے شرح مسلم الثبوت میں
حضرت مولانا بحر العلوم نے بحث کلام نفسی میں چند اشکالات تحریر فرمائی ہیں جن کو خود
مولانا کلام صعب بتلاتے ہیں ایک یہ کہ صاحب مسلم نے کلام نفسی کو نسبت نفسیہ اور
کیفیت ذہنیہ فرمایا ہے اور مولانا بحر العلوم فرماتے ہیں کہ کلام نفسی بمعنی مدلولات لفظ وضعیہ
الفاظ کو یہ نسبت متکلم نہ قایم فی الخارج ہی کہہ سکتے ہیں جس پر کہ ترتیب آثار نہ سکے اور نہ قایم
ذہنی کہہ سکتے ہیں جس پر ترتیب آثار ممکن ہو مگر یہ امر چونکہ ہمارے بحث سے خارج ہے اسلئے
اس کی تفصیل سے معذور ہوں دوسرا اشکال یہ ہے کہ جب کلام نفسی کا مصداق مدلولات
وضعیہ الفاظ کا ٹھہرایا جن میں اخباریہ و انشائیہ امور مختلفۃ الحقایق پائے جاتے ہیں پھر
اسکو بسیط کہنا کیونکر جائز ہو سکتا ہے حالانکہ کلام نفسی صفت حقیقی کو سب بسیط فرما رہے ہیں
چنانچہ ان کا ارشاد بجنسہ یہ ہے اما کونہا حقیقۃ بسیطۃ فلا یکاد یصح اصلا
فان ھذہ النسبۃ مدلول الکلام اللفظی علی ما یعطی کلمات متاخری
الاشعریۃ وھی قد یکون انشائیۃ طلبیۃ وغیرھا وقد یکون اخباریۃ و
کلہا مختلفۃ الحقیقۃ فاین البساطۃ (انتہی) اسکے بعد مولانا بحر العلوم نے ابطال
بساطت کو بسط کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور یہ وہی اشکال ہے جسکو بندہ کارہ مقدمہ کتاب
میں مع جواب عرض کر چکا ہے اسکے بعد تیسرا اشکال صعب وہ ہے جسکو صاحب مجالس
نے باوجود قصد انتخاب جلدی میں نقل فرما دیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ حسب تصریحات
متاخرین کلام الٰہی کے دو مصداق ہیں ایک نفسی دوسرا لفظی جس میں کل تین احتمال
ہیں اول یہ کہ کلام لفظی پر اسکا اطلاق حقیقی ہو اور نفسی پر مجازی اور یہ بدیہی البطلان ہے
کیونکہ اس صورت میں کلام حقیقی اور صفت ذاتی کو تو حادث و مخلوق کہنا پڑے گا اور

قدیم و غیر مخلوق کو صفات سے خارج مانا جائیگا دوسرا احتمال یہ ہے کہ صورت اول کا عکس
ہو یعنی کلام نفسی پر اطلاق کلام الٰہی حقیقی ہو اور لفظی پر مجازی تو اس صورت میں ان الفاظ
مقروء مکتوب فی المصاحف کی قرآنیۃ کا انکار لازم آئیگا اگرچہ بعض علماء نے اس انکار کا التزام
کرلیا ہے مگر مسلمان کو ایسی جرأت کرنی مناسب نہیں تیسرا احتمال یہ ہے کہ اطلاق کلام
نفسی و لفظی دونوں پر حقیقی ہو چنانچہ اکثر محققین اسی کو حق بتلا رہے ہیں مگر مولانا بحر العلوم
اس میں یہ خرابی نکالتے ہیں کہ اب اگر کوئی قرآن کے منزل ہونے کا انکار کرے تو
اس کی تکفیر یا اس پر کسی قسم کا مواخذہ نہ ہو سکیگا کیونکہ اگر اس کی مراد اس وقت کلام
نفسی ہے تو وہ بیشک سچا و مصیب ہے اور سب جانتے ہیں کہ شک و احتمال کی حالت
میں تکفیر وغیرہ نہیں ہو سکتے حالانکہ صحابہ و تابعین سے اس امر پر مواخذہ کرنا بلکہ ایسے
لوگوں پر قتل کا حکم لگانا متواتر ثابت ہے چنانچہ صاحب مجالہ نے جو اول میں یہ
عبارت نقل کی ہے اس کا یہی مطلب ہے وایضاً ان اطلاق الکلام اما علی
النفسی مجاز و علی اللفظی حقیقۃ او بالعکس۔ حقیقۃ
فیہما و علی الاول یلزم ان یکون ما ھو کلام اللہ تعالی حقیقۃ مخلوقاً حادثاً و
ما ھو غیر مخلوق لیس بکلام اللہ تعالی حقیقۃ لما قالوا ان اللفظی حادث و
النفسی قدیم و علی الثانی یلزم ان لا یکون ھذا المقروء کلام اللہ تعالی
ھذا و ان التزم لکن لا یجترئ علیہ المسلم و علی الثالث یلزم ان لا یؤاخذ
من قال ان القرآن غیر منزل من الرب تعالی لانہ صادق ان اراد النفسی
و لا ارتداد لا یثبت بالشبہۃ مع انہ تواتر عن الصحابۃ و التابعین المؤاخذۃ
بھذا القول و حکمھم بالقتل اس سے اہل فہم کو بالبداہۃ معلوم ہو گیا ہوگا کہ مولانا
بحر العلوم کو اس موقع میں فقط ان خدشات و مشکلات کی تحقیق کرنی مقصود ہے قدم
کلام لفظی کے ثبوت سے ان کے مطلب کو ادنیٰ علاقہ بھی نہیں اور یہ بھی سمجھ گئے
ہونگے کہ حسب ارشاد مولانا ممدوح ان جملہ اشکالات کا مرجع کلام نفسی ہے اکثر متاخرین
نے جو کلام نفسی و لفظی کی حقیقت بیان فرمائی ہے اس کی وجہ سے یہ اعتراضات تو بے

پیش آتے تو اب ضرور ہوا کہ کلام نفسی و لفظی کا بیان اسی طرح کیا جاوے جس کی
وجہ سے ان اشکالات سے نجات ملے اسلئے مولانا بحر العلوم فرماتے ہیں فاذن
الحق الصراح الذی یفترض ان یعتقد ما نقل عن صاحب المواقف مولانا
کی اول کلام اور اس تفریع کو دیکھ کر بالبداہۃ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ارشاد
صاحب مواقف حق صریح ہے اور اس مسلک کے موافق شبہات مذکورہ بالا
جن کا ازالہ حسب ارشاد مولانا دشوار تھا بسہولت طے ہو جاتی ہیں صاحب کلام سلیم
مولانا نے ہی امر سے صاحب مجالہ کے دعوے کی لغویت معلوم ہو جانے کی کیونکہ
مولانا بحر العلوم جو اس موقع میں کلام قاضی صاحب کو پیش کرتے ہیں تو اس سے
صرف اشکالات مذکورہ کا ازالہ مقصود ہے تو اب اگر ہم باستخاطر اہل معقول بھی یہ
کہ اسکے بعد جو عبارت قاضی صاحب کو مولانا نے نقل فرمایا ہے اس سے ثبوت قدم
کلام لفظی منظور ہے تو اب کوئی صاحب فہم یہ تو بتلا دیں کہ ثبوت قدم کلام مذکور سے
شبہات سابقہ کیونکر رفع ہو گئے آخر مولانا کی غرض اس کلام کے نقل کرنے سے کیا تھی
ہر ایک ادنیٰ فہم والا بھی یہی کہیگا کہ خدشات سابقہ کا دفع فرمانا منظور تھا تو اب
عنایت فرما کر یہ تو بتلا دیں کہ جملہ خدشات مذکورہ الفاظ کے قدیم ماننے سے کہاں جاتے
ہے سبحان اللہ اہل معقول کی یہ بھی جلی کرامت ہے کہ جو استدلال مولانا بحر العلوم
نے اپنے مدعا کے نفی کے لئے بیان فرمایا تھا اس سے ان کو تو خاک بھی منفعت نہ ہوئی
اور صاحبان معقول کا ایسا دعوے ثابت ہو گیا کہ جس کے ثبوت کی دلیل کافی منتج ان
کو بھی دستیاب نہیں ہوئی تھی ادنے تامل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعتراضات مذکورہ
بجنسہ بلکہ مع شے زائد موجود ہیں کلام لفظی مرکب من الالفاظ و الحروف کے قدیم ماننے
سے کلام نفسی کی بساطت تو قیامت تک ثابت نہیں ہو سکتی جس کا اثبات یہاں
مقصود تھا ہاں بیشک کلام لفظی مرکب کو صفت باری تعالی کہنا پڑے گا سو پہلے
مولانا بحر العلوم کو فقط کلام نفسی کی بساطت کا فکر تھا اب کلام لفظی کا اثبات بساطت
سر پڑ جائیگا جو کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا بداہت عقل اور خود ارشاد مولانا سے معلوم ہوتا ہے

کہ معنی نفسی میں ترکیب بوجہ مدلولیت کلام لفظی پایا جاتا تو خود کلام لفظی میں ترکیب کا ہونا ایسا
نہیں جس میں عاقل کو تامل ہو اور یہ امر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ صفت حقیقی
باریتعالیٰ کا بسیط ہونا ضرور ہے ورنہ مولانا بحر العلوم کو اثبات بساطت کی کیا ضرورت تھی
اور صاحبان معقول کے مسلک کے موافق کلام لفظی بھی صفات حقیقیہ وجودیہ میں داخل
ہوگئے تو اب مولانا بحر العلوم کو اس کی بساطت کا فکر بھی ضروری باقی رہا اعتراض اخیر
جو مولف عجالہ نے بھی نقل فرمایا ہے اسی کے ازالہ کی کوئی صورت بتلا دیجئے وہ بھی برابر
موجود ہے البتہ اس قدر فرق ہے کہ پہلے تو یہ بھی احتمال تھا کہ کلام لفظی پر اطلاق کلام مجازی
ہو اب خاص یہ امر محقق ہو گیا کہ دونوں معنی حقیقی ہونگے کیونکہ اس صورت میں کلام لفظی
کلام حقیقی نفسی سے کسی بات میں کم نہیں اور اسپر وہی اعتراض بجنسہ موجود ہے جو مولانا
بحر العلوم فرما چکے ہیں ہاں ایک احتمال یہ تھا کہ اب کلام نفسی کے تحقق کا مشکل سے انکار
کر دیا جائے اور بنظر غور اب واقع میں اس کی کوئی ضرورت بھی معلوم نہیں ہوتی تو
البتہ درصورت انکار اعتراض ثالث سے عقب گذاری کی امید ہے مگر اس کو کیا
کیجئے مولف مذکور کلام نفسی کے تحقق و ثبوت کے اپنے رسالہ میں بالتصریح مقر ہیں الغرض
جس پہلو سے دیکھئے مولف ثانی کا مدعی باطل نظر آتا ہے خیر یہ مضمون تو مولانا بحر العلوم
کی کلام سابق سے اہل فہم کی سمجھ میں آتا ہے اب آگے جو فرماتے ہیں اس تصریح کو ملاحظہ
فرمائیے اور مولانا نے جو کلام قاضی صاحب کا مطلب سمجھا ہے اسکو غور سے دیکھئے
ان هذا المفرد كلام الله تعالى حقيقة وهو صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى
وله تعلقات بالاخبارات والانشاءات وبحسبها يكون انشاء او خبرا وهي
صفة قديمة غير مخلوقة كما في سائر الصفات وهي المنزل على الرسول صلى
الله عليه وسلم واذا صدر على اللسان بالحركة صارت ذات اجزاء لعدم
مساعدة اللسان بالتكلم بالكلام البسيط والظاهر يختلف باختلاف المظاهر
ولا استبعاد فيه یہ امر تو کسی قدر دعوے سے عرض کرتا ہوں کہ اس کلام کے تمام
جملہ بعض مراد اور بعض اشارہ مولف عجالہ کے مدعی کی منافی ہیں مثلاً مفرد حقیقی کا

صفت بسیط ہونا جو کلام لفظی پر کسی طرح صادق نہیں آسکتا اور مولف نے بھی باوجود
اس قدر خلاف عقل و نقل کرنے کے جس کا حال معلوم ہو چکا ہے کلام مذکور کی بساطت
کا دعوے کہیں نہیں کیا بطریق الزام تسلیم کرنا پڑ جائے یہ جدا امر ہے بالخصوص جب
مولانا بحر العلوم کے اس ارشاد کو دیکھا جائے جو بوجہ حقر اشکال ثانی کی تقریر میں عرض
کر آیا ہے تو کوئی ادنے فہیم بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ مولانا کی مراد صفت بسیط سے کلام
لفظی ہو سکتی ہے کیونکہ کلام نفسی کی بساطت پر جو اشکال ہے اسکا مبنی فقط مدلولیۃ کلام
لفظی کو بتلایا ہے پھر بلا دلیل خلاف مدلول اس کو بسیط فرما دینا ایسے محقق سے کیونکر سمجھ
میں آسکتا ہے مگر احقر چونکہ اس امر کو حسب ضرورت عرض کر چکا ہے اسلئے بخوف طول
اس سے اعراض کر کے مولانا بحر العلوم کی ایضاح مطلب کی طرف متوجہ ہوتا ہے
جس سے اشکالات سابقہ بھی مرتفع ہو جائیں اور ہمارا اثبات مدعا و ابطال مدعے
خصم بھی ذہن نشین ہو جائے وھو المرام سو بنظر تدبر مولانا بحر العلوم کی غرض اس کلام
سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ ساری خرابی اس کی ہے کہ حق تعالی شانہ کے لئے متاخرین نے
دو کلام میں بحیثیت نفسی اور لفظی اور نفسی کی حقیقت مدلولات وضعیہ الفاظ کو ٹھیرایا باقی
لفظی کا مصداق کہ کسی کو معلوم ہے اسکے تعین میں کوئی نزاع ہی نہیں جس کی وجہ
حسب بیان سابق اشکال ثانی یعنی عدم بساطت کلام نفسی بھی پیش آیا اور بوجہ
تعدد مصداق کلام اشکال ثالث یعنی اشتراک لفظی یا حقیقۃ و مجاز کا قائل ہونا بھی
ضروری ہوا جس میں ہر ایک شق محل اعتراض ہے اور اشکال اول کی تفصیل سے
بوجہ معروضہ چونکہ معذور ہوں اس لئے اس کی تفصیل اہل علم کے فہم پر حوالہ کرتا ہوں حق
جب جملہ اشکالات سب کا مبنی تعدد کلام الٰہی اور معنی مذکورہ کلام نفسی قرار پایا تو اب
مولانا ممدوح متاخرین کی ان دونوں باتوں کو ترک فرما کر حق تعالی شانہ کے لئے صرف
ایک کلام بسیط قائم بذات الباری ثابت فرماتے ہیں اور کلام حقیقی باری تعالی میں
مثل متاخرین نہ تعدد مصداق کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ اس کلام حقیقی کو الفاظ منطوقہ کے
لئے مدلول وضعی کہتے ہیں بلکہ اسکو مثل باقی صفات حقیقیہ ذاتیہ موجود فی الخارج بسیط و

قدیم و غیر متغایر عن الذات فرماتے ہیں اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ نہ عدم بساطت
کا خلجان دل میں گذرتا ہے اور نہ اشتراک یا حقیقت و مجاز کا احتمال پیش آسکتا ہے
کیونکہ امر اول تو جب پیش آتا جب کلام نفسی کو مدلول وضعی کلام لفظی کے تو کہتے
اور امر ثانی اس پر موقوف تھا کہ اس کے مصداق متعدد ہوتے جب صرف ایک
صفت اور وہ بھی بسیط فرما رہے ہیں پھر ترکب یا اشتراک وغیرہ کا احتمال کہاں
اور مولانا بحر العلوم اس صفت بسیط کو مقروء و مکتوب و منزل و محفوظ وغیرہ فرما رہے
ہیں اور یہی مسلک حضرت امامنا الاعظم اور سیدنا احمد بن حنبل وغیرہ اکابر کا معلوم ہوتا ہے
ہیں اور قاضی عضد رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کو بھی اسی محمل پر حمل فرماتے ہیں مگر
اس تقریر کے موافق اشکالات مذکورہ تو ہر چند طے ہو گئے لیکن بڑی خرابی یہ نظر آتی
ہے کہ جب اس بیان کے موافق کلام باری میں تعدد نہ ہوا اور اسکا مصداق فقط
ایک ہی مانا گیا اور کلام نفسی اور کلام لفظی سے وہی صفت واحدہ مراد ہوئی تو پھر اسکی
بساطت کیونکر قابل تسلیم ہو سکتی ہے کیونکہ کلام لفظی کا مرکب ہونا بدیہی اور ارشاد
مولانا سے بھی ثابت ہے تو اب بسیط اور مرکب کا مصداق امر واحد کو کہنا ہوگا
وهو باطل بالبداہۃ۔ ایسے ہی یہ امر بالبداہت غلط معلوم ہوتا ہے کہ شے واحد حق
تعالیٰ کی صفت حقیقیہ اور غیر متغایر عن الذات بھی ہو اور مقروء و مکتوب و مسموع و منزل
بھی ہو سکے خود مولانا بحر العلوم کے ارشاد سے جب یہ امر معلوم ہو چکا کہ کلام لفظی
اور نفسی میں اس قدر مغائرت ہے کہ کلام لفظی کے لئے اسکو مدلول وضعی بھی نہیں
کہہ سکتے تو پھر مولانا موصوف اُن دونوں کو امر واحد کیونکر فرماتے ہیں بالجملہ کلام نفسی
اور کلام مرکب من الالفاظ کا مختلف اور متغایر ہونا ایسا نہیں جو اس میں کسی عاقل کو
تامل ہو پھر مولانا بحر العلوم کا ان کو متحد الحقیقت فرمانا اور باوجود دعوی بساطت
خبریت و انشائیت وغیرہ کو بھی اس میں جاری کرنا صریح تعارض معلوم ہوتا ہے باقی اہل
فہم تقریر شبہ سے سمجھ جائیں گے کہ مولانا بحر العلوم جو وہ امر مسلمہ متاخرین کا انکار
فرماتے ہیں اس میں محل شبہ انکار تعدد ہے انکار ترکب جو مسلمہ اہل حق ہے حقیقت

ہیں جامی عن عمر و متن نہیں کما لا یخفی علی اللبیب اسلئے مولانا بحر العلوم اس شبہ کا جواب
بیان فرماتے ہیں بلکہ بغیہ قول تملک جو تحریر فرمایا ہے اس سے مولانا کا مقصد اصلی
یہی معلوم ہوتا ہے کہ انکار تھا وہ پھر جو شبہات وارد ہوتے معلوم ہوتے ہیں ان سب
کا دفعیہ کر دیا جائے اور خلاصہ جواب مولانا بحر العلوم یہ ہے کہ صفت مذکورہ ہر چند مثل دیگر
صفات ذاتیہ واجب تعالیٰ بذاتہا بسیط و غیر مخلوق ہے اور شائبہ ترکب اور لوازم حدوث
اور امارات مخلوقیہ سے فی نفسہا مبرا اور منزہ ہے نہ منزل و مقروء ہونے کی گنجایش اور
نہ خبریہ و انشائیہ کی وہاں کوئی صورت لیکن صفت مذکورہ کو اخبارات و انشاءات کی
ساتھ تعلقات عارضہ زائدہ علی الحقیقۃ حاصل ہیں اور بوجہ تعلقات مذکورہ اسکو انشاء و خبر
منزل و مکتوب وغیرہ کہتے ہیں اور صفت مذکورہ جب بذریعہ حرکات لسانی صادر ہوتی
ہے یعنی بواسطہ الفاظ و آلۃ علی المعنی اسکے تلفظ و تکلم کی نوبت آتی ہے تو اس مرتبہ میں
اسکا بھی اجزاء ہونا ضروری ہے کیونکہ انسان کا کلام بسیط کے تکلم پر قادر نہ ہونا سب پر
ظاہر ہے اور بوجہ اختلاف مظاہر امر ظاہر میں اختلاف ہو جانا مسلم ہے اسمیں کوئی تعجب
نہیں یعنی کلام مذکور کے فی حد ذاتہ بسیط و قائم بذات الباری ہونے اور بوقت دلالت
الفاظ و تعلقات معلومہ کے مرکب اور انشاء و خبر و قائم بالانسان کہنے میں کچھ دشواری
نہیں کیونکہ یہ اختلاف و آثار بوجہ اختلاف مظاہر پیدا ہوا ہے جو لائق انکار نہیں
ان جملہ اوصاف کا مرجع فقط مرتبہ ثانی ہے فی حد ذاتہا صفت معلومہ جیسی تھی بعینہ ویسی ہی
اب ہے الآن کما کان اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں آیا خلاصہ کلام مولانا ممدوح یہ ہوا
کہ صفت کلام بسیط و قائم بذات الواجب ہے فی نفسہا نہ انشاء ہے نہ خبر نہ منزل ہو سکے
نہ مقروء البتہ بوجہ عروض تعلقات خاصہ اور بسبب تکلم لسانی یہ جملہ امور بواسطہ اس اطلاق
کئے جاتے ہیں کہ حقیقت کے لحاظ سے وہی کلام ہوا اور مظاہر مختلفہ اور متعدد میں ظہور ہوا
[illegible] ہے یہ نہیں کہ مظاہر کے بدل جانے سے حقیقت اور ہو گئی اور کلام میں دو متکلمین و
اگر اس قسم کے اختلاف سے مصداق کلام میں تعدد مانا جائیگا تو پھر وہی [illegible]
کہنا ہوگا [illegible] کلام مقروء بین دفتی المصاحف اور جو بھی محفوظ فی الصدور جو کہ الفاظ

ستیکہ سے مرکب ہے اتنی بڑی کی نظر ہیں وجود مولانا بحر العلوم نے یہ مسلک اقرب الی
التحقیق اختیار فرمایا کہ مصداق کلام میں اصل سے تعدد نہیں بلکہ حقیقت واحدہ ہے
اور مواطن مختلفہ میں وجودات متعددہ کے عروض سے حقیقت موجودہ میں تعدد تسلیم
کرلینا درست نہیں دیکھئے علما محققین ہر ایک موجود کے لئے چار وجود تجویز فرماتے
ہیں کما مصرحا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر ایک وجود کے آثار و لوازم جداگانہ ہیں حالانکہ
وجودات و لوازم متعددہ و مختلفہ کی وجہ سے موجود میں کوئی اختلاف و تعدد کا قائل نہیں
اور اس تقریر میں اگر کسی کو یہ خلجان ہو کہ حروف و الفاظ گو حقیقت کلام نہ ہوں مگر کلام
الٰہی بسیط کا اس میں موجود ہونا اور صفت الٰہی پر اُن کا متضمن ہونا جو بعض امور سے مستلزم
ہے کس طرح درست ہو سکتا ہے ذات باری اور صفات خداوندیہ واجب نہ کسی چیز کے لئے
حال ہو سکیں نہ محل تو اسکے دفعیہ کے لئے مولانا بحر العلوم نے حضرت امام اعظم کا
یہ ارشاد و مکتوب فی المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فی الصدور وغیر
حال فیہا نقل فرمادیا ہے چنانچہ احقر بھی اس عبارت کی نسبت پہلے تفصیل کر آیا
ہے تو اب اس قسم کے توہمات کی بھی گنجایش باقی نہ رہی اور وصیت نامہ میں حضرت
امام وکلامہ مقروء و مکتوب و محفوظ من غیر مزایلۃ عنہ فرما رہے ہیں
کما مر فتأمل تاملا صادقا۔ جب اس تقریر سے خوب محقق ہو گیا کہ حضرت مولانا بحر العلوم
کلام نفسی حق تعالیٰ کو الفاظ مرکبہ کے لئے مدلول وضعی نہیں مانتے بلکہ امر بسیط مثل دیگر
صفات واجبہ کے فرماتے ہیں اور مظاہر کے اختلاف سے صفت کلام میں تعدد کو بھی
تسلیم نہیں فرماتے تو اب اس ارشاد کے موافق وہ اشکال صعب جو بساطت کلام نفسی پر
وارد ہوا تھا بسہولت طے ہو گیا۔ اور وہ اشکال جو بصورت تعدد مصداق پیدا ہوتا تھا
رفع ہو گیا اور یہی مذہب سلف کا ہے کہ تعدد صفت کلام ان کے ارشادات سے ثابت
نہیں ہوتا چنانچہ اسکا نمونہ حضرت امام ابو حنیفہ کی کلام بلاغت نظام ہے جو معروض ہو چکی
اور جسکو مولانا بحر العلوم بھی اس تحقیق کے ذیل میں نقل فرما رہے ہیں جس میں حضرت
امام المسلمین قرآن کی نسبت صفۃ علی التحقیق مکتوب فی المصاحف مقروء بالالسن

محفوظ فی الصدور بھی فرماتے ہیں اور والحروف والکاغذ والکتابۃ کلہا
مخلوقۃ بھی ارشاد کرتے ہیں دیکھئے باوجودیکہ قرآن مجید کو صفت قدیم اور مکتوب وغیرہ
کہا ہے لیکن حروف کو پھر بھی حادث کہہ رہے ہیں جس سے صاف ظاہر ہے کہ مقروء و مکتوب
و صفت حقیقیہ کا مصداق واحد ہے یہ نہیں کہ ایک سے صفت نفسی اور دوسرے سے
کلام لفظی مراد ہو ورنہ پھر حروف کے حادث فرمانے کے کیا معنی ہونگے باقی رہا یہ امر کہ
حسب بیان سابق جب مولانا بحر العلوم کے نزدیک کلام نفسی کو کلام لفظی کے لئے
مدلول وضعی نہ کہا گیا تو اب باہم کیا علاقہ ہے کا تو اہل فہم تو انشاء اللہ ادنےٰ تامل سے
سمجھ جاویں گے کہ اس صورت میں دلالت عقلی ہوگی اور کلام لفظی کو اثر اور نفسی کو مؤثر
کہا جائیگا اور زیادہ تفصیل منظور ہے تو مقدمہ کتاب کو ملاحظہ فرما لیجئے احقر حسب تفصیل
ضروری اس مضمون کو عرض کر چکا ہے بلکہ مولانا کی اس عبارت سے چند مضامین تو مع
مقدمہ کی تائید ثابت ہوتی ہے گرچہ بخوف طول زیادہ ہوا جاتا ہے اور نیز احقر بقدر حاجت
اُن مضامین کو لکھ چکا ہے اسلئے تفصیل سے معذور ہوں اور اہل فہم کی فہم ثاقب پر حوالہ
کرتا ہوں بالجملہ مولانا بحر العلوم کی غرض اس کلام سے یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفت کلام
حقیقت میں ایک ہے اور بوجہ اختلاف مظاہر اسکو خبر و انشاء منزل و مقروء وغیرہ کہنا
درست ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حروف و الفاظ قدیم ہیں اور نہ مولانا کی کلام سے ثبوت
قدم الفاظ کوئی عاقل تجویز کر سکے بلکہ اُن کے ارشادات سے حدوث الفاظ صاف
ثابت ہوتا ہے چنانچہ اس کی وجہ معروض ہو چکی ہے اور اگلی کلام میں مواقع متعددہ سے
یہ امر ثابت ہوتا ہے اسکے بعد مطلب مذکور کے ایضاح کے لئے مولانا بحر العلوم ایک
مثال بیان فرماتے ہیں ولنمثل لذلک مثلا فان الکیفیۃ صفۃ بسیطۃ قارۃ
فی حد ذاتہا فاذا وجدت بالحرکۃ صارت غیر قارۃ و ذات اجزاء غیر
مجتمعۃ واذا وجدت فی موضع دفعۃ صارت قارۃ واذا وجدت فی
محل صغیر صارت صغیرۃ وفی کبیرۃ کبیرۃ فکذلک صفۃ الکلام فی ذاتہ
بسیطۃ لہا تعلقات لمعانی مختلفۃ کثیرۃ فاذا اراد المتکلم التکلم باللسان

فيصير هي متعلقة بمعنى ملفوظة اولا مع هيئة فصارت لفظاً ثم
هي متعلقة بمعنى اخر بحكم كتنى تعيناً اخر وهيئة اخرى فيكون ملفوظاً
ثانياً فصارت لفظة اخرى وهكذا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ کیفیت باوجودیکہ صفت بسیطہ
حقیقۃ الاجزاء ہے مگر جب یہ حرکت موجود ہوتی ہے تو غیر مجتمع الاجزا ہوتی ہے اور جب
وہ نقطہ واحدہ کسی محل میں متحقق ہوتی ہے تو مجتمع الاجزا ہوتی ہے اور محل صغیر میں آتی ہے
تو اس وقت صغیر ہوتی ہے اور کبیر میں جاتی ہے تو کبیر ہو کر موجود ہوتی ہے تو جیسے یہ صفت
واحدہ محل و مظہر کی اختلاف کی وجہ سے مختلف الآثار ہو جاتی ہے اور اسکی حقیقت میں
تعدد و اختلاف نہیں ہوتا اسی طرح صفت کلام کو خیال کر لیجئے کہ حقیقت میں اگرچہ بسیطہ
ہے لیکن تعلقات مختلفہ کی وجہ سے احکام مختلفہ اس پر صادق ہونگے جب اس کے تکلم
کی نوبت آئیگی تو ملفوظ ہو جائیگی اور ہیئت خاص کی وجہ سے اسکو لفظ کہیں گے اور جب
تعلق ثانی پیدا ہوگا اور دوسرا التعین اور ہیئت لاحق ہوگی تو وہی صفت دوسری دفعہ
ملفوظ ہوگی اور دوسرا لفظ کہلائیگی اور اسی طرح پر تعلقات و تعینات مختلفہ کی وجہ سے
اس صفت بسیطہ پر ملفوظ و الفاظ کا اطلاق درست ہوگا مگر اسکی حقیقت وہی ہے جو
تھی سر مو تفاوت نہیں محض ان امور عارضہ کی وجہ سے یہ اطلاقات اس پر کئے جاتے ہیں
اس کلام سے بھی صاف یہی معلوم ہوتا ہے کہ بحر العلوم کے نزدیک کلام الہی کی بساطت
میں تعدد نہیں فی حد ذاتہ وہی صفت بسیطہ حقیقیہ ہے البتہ لفظ و ملفوظ ہونا حادث ان
چو امور عارضہ کی وجہ سے اسکے لئے ثابت ہوا ہے چنانچہ اسکے بعد بطور تفریع فرماتے
ہیں فالكلام الالٰهي صفة واحدة قائمة بذاته يختلف تعيناته بالمحال و
هي في حد ذاته قديمة فاذا نزل على لسان جبرئيل عليه السلام كساها
تعينات بها صارت مرتبة الى آخره قال اس ارشاد سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے
کہ صفت مذکورہ فی حد ذاتہ قدیم و بسیطہ ہے اور تعلقات متعددہ عارض ہیں نزول اور
تعینات اور ترتب وغیرہ آثار حدوث سے ہیں تعینات مذکورہ نزول علی اللسان کے
وقت موجود ہوتے ہیں اور تعینات مذکورہ کی وجہ سے ترتب آجاتا ہے اور یہ جملہ امور

حادث ہیں اس کے بعد پھر اسی مضمون کی توضیح کرتے ہیں فالحقيقة واحدة و
ظهوراتها مختلفة فطورا يظهر بكسوة واخرى باخرى وظهور شيئ واحد
بتعينات شتى غير منكر عقلاً وشرعاً الغرض مولانا ممدوح کے ان ارشادات
متعددہ سے یہ امر کالعیان ہے کہ وہ صفت کلام کو حقیقت واحدہ فرماتے ہیں اور الفاظ
و حروف اسکے لئے مظاہر اور بمنزلہ کسوہ و لباس کے ہیں ان کے تعدد سے اس میں تعدد
نہیں آتا اور نہ مظاہر کے حدوث سے اس میں حدوث کا وہم پیدا ہوا اور چونکہ یہ مضمون
ظاہر اقوال متاخرین کے خلاف معلوم ہوتا تھا اسلئے مکرر اسکو بیان فرما دیا مگر
آفرین ہے ان مدعیان علم کے فہم و انصاف پر جو اس قدر تصریحات اور نیز سیاق و سباق
سے قطع نظر فرما کر اب بھی یہی فرماتے ہیں کہ مولانا بحر العلوم بھی حدوث الفاظ کو تسلیم
نہیں فرماتے حالانکہ حدوث الفاظ ان کے ارشادات سے اہل تدبر و فہم کو بظاہر نظر آتا
ہے مثل مشہور عین فا در بعف عین فادر بعف میرا نام محمد یوسف سنا تو پہلے بھی تھے
مگر اب آنکھوں سے مشاہدہ ہو گیا اور اگر ان باتوں کو سمجھنے کا دماغ نہیں تو اسی قدر دلیل
سمجھئے کہ اوسنے تفہیم بھی فوراً تسلیم کرے کہ مولانا بحر العلوم الفاظ و حروف کو حادث فرماتے
ہیں اول تو دیکھئے مولانا بحر العلوم فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کا بھی فقہ اکبر کی عبارت سے
یہی مطلب معلوم ہوتا ہے جو ہمیں نے بیان کیا اور اس کے بعد مولانا نے حضرت امام
کی وہی عبارت ذکر کی ہے جو مکرر عرض ہو چکی ہے جس میں صاف حروف کو مخلوق فرمایا
ہے تو اب یہی مطلب بحر العلوم کا ہونا چاہئے علاوہ ازیں والحروف مخلوقة کی شرح میں مولانا
بحر العلوم فرماتے ہیں وهذا لان الحروف انما هي نحو من انحاء التعينات
التي اكتسى بها الكلام عند التلفظ ولا شك انها مخلوقة اسی طرح پر
حضرت امام نے جو لفظنا بالقرآن مخلوق فرمایا ہے اسکی شرح میں لکھتے ہیں
واراد باللفظ التلفظ وهو فعلنا مخلوق البتة واراد به كسوة التعين
الذي اكتساه القرآن على اللسان وهو ايضا مخلوق ولا شك فيه لفظ کے
دو معنے بیان کئے ہیں اول تلفظ جو فعل متکلم ہے اور مخلوق البتہ فرماتے ہیں دوسرے

دوسرے کسو تعین جس سے حسب بیان سابق خود الفاظ مراد ہیں اور اُس کو بھی وہ
ایضاً مخلوق لا شک فیہ فرماتے ہیں اور اسی عبارت میں یہ بھی ہے و فی تمہید
الشیخ عبد الشکور السالمی ایضاً ما یعنی بہ جس سے معلوم ہوتا ہے مولانا
بحر العلوم اس مسئلہ میں اُن کے ہمزبان ہیں اور صاحب تمہید شدومد سے حروف الفاظ
کو حادث فرما رہے ہیں بلکہ قائلین قدم کے کفر تک نوبت پہنچا رہے ہیں کما لا یخفی
اور اسی تقریر کے اخیر میں یہ بھی فرماتے ہیں وما قال محققو الحنابلۃ ونقلوا عن الحبر
الھمام الامام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان القرآن الذی ھو
غیر مخلوق ھو ھذہ الالفاظ المقروۃ مرادھم ما ذکرنا والذین جاءوا
منہم من بعدھم لم یتعمقوا فی تحصیل معناہ ظنوا ان ھذہ الحروف بھذا
الترتیب قدیمۃ حتی توجہ الطعن الیھم یعنی حضرت احمد اور محققین حنابلہ سے
یہ قول جو ثابت ہوا ہے کہ وہ الفاظ مقروہ کو قدیم فرماتے ہیں تو انکی مراد بھی وہی ہے جو
حضرت امام ابو حنیفہ اور دیگر ائمہ نے فرمایا ہے لیکن متاخرین حنابلہ جنہوں نے انکے
فہم مطلب میں تدبر نہیں کیا وہ یہ سمجھ گئے کہ الفاظ مرتبہ قرآنی قدیم ہیں جس کی وجہ سے
وہ مطعون ہوئے انصاف سے دیکھ لیجئے کہ مولانا بحر العلوم کس تصریح بلیغ کے ساتھ
حدوث الفاظ کو ثابت فرما رہے ہیں اور محققین حنابلہ اور خود حضرت امام احمد کا بھی
مذہب بتلا رہے ہیں الحمد للہ مولانا بحر العلوم کی اس عبارت طویل سے ہمارا مدعا بخوبی
ثابت ہوگیا اگرچہ اہل معقول نے اس کلام کو اپنے ثبوت مدعا کے لئے نقل فرمایا تھا
اور اُن کا دارومدار چند دعووں کا اسی عبارت پر تھا امام اعظم اور امام احمد رضی اللہ تعالیٰ
عنہما کو اسی بنا پر قائل قدم الفاظ کہا تھا قاضی عضد کی عبارت کا جو مطلب سمجھے تھے
اسکی اثبات مدد ترجیح کے لئے اسی عبارت کو متمسک علیہ بنا رکھا تھا حضرت داؤد ظاہری رحمۃ
اللہ علیہ کو اپنے مدعا کا موید بھی اس عبارت سے سمجھ رکھا تھا سو وہ تو سب گاؤ خورد
ہوگیا اب اس کے عوض یہ ہوا کہ مولانا بحر العلوم کے ارشاد کے موافق خود قاضی عضد
اور حضرت امام اعظم اور امام احمد بن حنبل اور دیگر ائمہ کا وہی مذہب قرار پایا جس کی نسبت

ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ جمہور اہل سنت کا مسلک ہے اب کچھ عجب نہیں جو مولانا بحر العلوم
پر بھی الجواد قد یکبو کا حکم جاری کرنا پڑے مگر اس سے زیادہ ہماری حقانیت کی اور کیا دلیل
ہوگی کہ مولف عجالہ نے اپنی اسی استدلال کو کثیر الوقوع جس پر بہت سے دعووں کا دارومدار
تھا باطل فرمایا ہے اور اپنے ہاتھوں سے اسکی تخریب کے درپے ہوں نظر بریں ہمارا یہ
کام نہیں کہ کلام بحر العلوم اور ارشاد قاضی صاحب میں تطبیق بیان کی جائے اور
ارشادات مولانا کا ماخذ کلام قاضی صاحب میں معین کیا جائے مگر اطمینان ناظرین
کے لئے بالاجمال عرض کئے دیتا ہوں انشاء اللہ تعالیٰ منصف فہیم کے لئے کافی
ہوگا سو یہ امر تو معلوم ہو چکا ہے کہ مولانا بحر العلوم کی غرض اس تحقیق سے صرف اثبات
بساطت کلام نفسی اور نفی تعدد و مصداق کلام باری ہے چنانچہ تقریر سابق کے لاحظہ
کے بعد کسی عاقل کو اس میں گنجایش تردد باقی نہیں البتہ اندیشہ خلجان و تردد فقط اس
امر میں ہے کہ قاضی صاحب کے ارشاد سے ہر دو مدعا مولانا بحر العلوم کیونکر ثابت
ہوتے ہیں اور کلام قاضی اُن پر کیونکر مطابق ہو سکتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ امر
تو خود کلام قاضی صاحب سے بالتصریح معلوم ہوتا ہے کہ وہ حدوث الفاظ کے منکر ہیں
اور اسی وجہ سے چند اعلام محققین نے قاضی صاحب کے اس ارشاد کو سفسطہ اور طور
عقل سے خارج فرمایا ہے مگر مولانا بحر العلوم نے الفاظ کے معنے ظاہری ترک فرما کر
کلام قاضی کو اس پر محمول کیا کہ اُن کی مراد الفاظ سے کلام لفظی ہے نفس الفاظ مراد نہیں
اور چونکہ حسب ارشاد مولانا کلام لفظی و نفسی کی حقیقت عند السلف امر واحد ہے تو اب
کلام لفظی کو حادث کہنا بالنظر الی الحقیقت درست نہ ہوگا بلکہ تحقیق مذکورہ اور مذہب
سلف کے صراحۃً مخالف ہوگا اسلئے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ متاخرین اشاعرہ کا
یہ کہنا کہ امام اشعری کے نزدیک بھی مثل معتزلہ کلام لفظی حادث ہی صحیح نہیں بالجملہ
قاضی صاحب کو اس موقع میں کلام لفظی بالمعنی المذکور ثابت کرنا منظور ہے اثبات قدم
الفاظ و حروف ہرگز مقصود نہیں اسلئے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ معنی سے حضرت
شیخ اشعری کی مراد مقابل الفاظ یعنی مقابل کلام لفظی ہرگز نہیں ورنہ مفاسد عدیدہ لازم

آ میں گے جلکہ معنی متقابل عین یعنی کلام نفسی صفت بسیطہ قائمہ بذات الباری مراد ہے
اور یہ کلام نفسی لفظ و معنی دونوں کو شامل ہے اب اس ارشاد قاضی صاحب سے
بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جب کلام نفسی لفظ کو بھی شامل ہے تو بالضرور مصداق کلام
نفسی متعدد ہو جاویں گے اسلیے حضرت بحر العلوم نے اس شمول کی کیفیت مفصلاً بیان
فرما دی کہ شمول مذکور سے قاضی صاحب کا یہ مطلب ہے کہ حقیقت کلام اگرچہ فی نفسہ
متحد ہے مگر بوجہ تعلقات مختلفہ مظاہر مختلفہ میں اسکا ظہور ہو رہا ہے یعنی کلام واحد ہے
اور اسکے پیرائے اور مظاہر متعدد ہیں یہ نہیں کہ خود کلام متعدد ہو گئی اور اس امر کو حضرت
مولانا نے دلیل و مثال سے ثابت و ظاہر فرما دیا خلاصہ ارشاد مولانا یہ ہے کہ یہ شمول ایسا
نہیں جیسا لفظ عین اپنے مصادیق مختلفہ کو شامل ہے بلکہ قاضی علیہ الرحمہ کی مراد اس
شمول سے وہ شمول ہے جو کہ حقیقت انسانیہ میں بنسبت زید و عمرو و بکر وغیرہ پایا جاتا ہے
کہ باوجود تعدد مصادیق حقیقۃ انسانیہ میں اصلاً تعدد نہیں آیا علیٰ ہذا القیاس کلام نفسی
صفت حقیقی کلام لفظی اور کلام نفسی مدلولات وضعیہ الفاظ اور نقوش کتابی اور حروف
متخیلہ کے ضمن میں موجود ہے لیکن کسی قسم کا تعدد و تکثر اس میں موجود نہیں باقی
توہم حلول کو مکرر دفع کر چکا ہوں چنانچہ حضرت مولانا نے اس ارشاد کی تائید قاضی صاحب کے
وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور فرمانے سے اہل فہم کو
معلوم ہوتی ہے اب اس پر خود قاضی صاحب کو یہ شبہ ہوا کہ کوئی اس سے قدم الفاظ
و حروف نہ سمجھ جاوے تو اس دفعیہ کے لئے وهو غير الكتابة والقراءة واللفظ الحادثة
فرما دیا جسکو حضرت بحر العلوم الفاظ مکتوبہ و مقروءہ و محفوظہ پر حمل فرماتے ہیں بالجملہ یہی وہ
تین قیدیں تھے جن کی وجہ سے کلام قاضی سفسطہ اور مخالف عقل سمجھی جاتی تھی سو ان کو
محقق بحر العلوم نے محامل صحیحہ پر حمل فرما کر کلام قاضی صاحب کا امر تحقیقی اور حق صحیح
ہونا ظاہر کر دیا اور ارشاد قاضی لانا بعد التامل نعرف حقیقۃ کی تصحیح جو
وجہ فرمائی جس سے اثبات بساطت و عدم تعدد وجو کہ مولانا بحر العلوم کا مقصد خاص تھا بلی
ثابت ہو گیا البتہ انکار کے موافق الفاظ سے مراد نفس حروف و الفاظ نہیں لیے اور شمول

شمول علی الحقائق المتعددہ سمجھ لیجئے تو پھر انشاء اللہ قیامت تک نہ کلام قاضی صاحب
عقل و نقل کے مطابق ہو سکیگی نہ مولانا بحر العلوم کا استدلال عبارت مذکورہ سے صحیح
ہو سکیگا بلکہ یہی کہنا پڑیگا کہ خدا معلوم قاضی صاحب نے کس خوبی پر اس کے بارہ
میں بعد التامل تعرف حقیقۃ فرما دیا اور مولانا بحر العلوم نے کیا سمجھ کر اس کو حق صریح
اور واجب التسلیم کہہ دیا یقیناً علمای مذکورین کی تکذیب اور آجکل کے اہل معقول کی تصدیق
جو بنسبت کلام قاضی کی گئی ہے اگر قاضی صاحب کی رو برو پیش کی جاتی تو حضرت
قاضی صاحب تکذیب مذکورہ کو بر جان صاحبوں کی تصدیق پر ترجیح دیتے واقعی
بزرگوں کا یہ فرمانا کہ دانا دشمن نادان دوست سے بہتر ہے سراسر حق ہے بالخصوص جبکہ
نادان کی دوستی محض اپنی غرض اور نفع کے حصول پر مبنی ہو پھر تو پوچھنا کیا ہے اور
زیادہ تر تعجب تو اسپر آتا ہے کہ جن صاحبوں نے کلام قاضی کی تشریح اور تحقیق موافق
جمہور سلف فرمائی تھی اہل معقول نے ان کو بھی فقط نفس تصدیق کی وجہ سے اپنا موافق
بنا لیا اور جمہور اہل نقل و عقل کے مخالف بتا دیا اگر مولانا بحر العلوم کو یہ کیفیت معلوم ہو تو
اہل سمجھ سکتا ہے کہ ان کو اپنی تحقیق پر کسقدر حسرت بلکہ ندامت لاحق ہو جو صاحب کلام
بحر العلوم اور قاضی صاحب کی تصدیق میں نقل فرما رہے ہیں اور اس سے کلام لفظی
یعنی الفاظ و حروف کے ثبوت قدم کا خیال جما رہے ہیں ان کے ذمہ جملہ امور سے قطع نظر
کرکے اس قدر تو ضرور لازم ہے کہ مولانا بحر العلوم اور قاضی صاحب کے ارشاد میں
وجہ توفیق و انطباق بیان فرماویں اور جس غرض کے لئے مولانا بحر العلوم نے کلام قاضی
علیہ الرحمہ کو نقل کیا ہے اس غرض کو مع وجہ ثبوت تحریر فرماویں اور عبارت فتح الرحمت
کو جو صاحب فہم بنظر تدبر ملاحظہ فرماوینگے انشاء اللہ مع شے زائد ہمارے دعوے کی تصدیق
اس میں پاویں گے اور اس بحث موجودہ کے متعلق تو جملہ امور ہمارے مفید مدعا اس
عبارت سے ثابت ہوئے ہی تھے بڑا امر یہ بھی محقق ہو گیا کہ صفت کلام حقیقت
میں مدلولات وضعیہ الفاظ نہیں جس کی وجہ سے چند امور مذکورہ مقدر کتاب بھی بشرط
فہم محقق ہو گئے والحمد للہ الوهاب مولانا بحر العلوم کی اس تحقیق عجیب نے قاضی

صاحب کا ارشاد جو ظاہر البطلان معلوم ہوتا تھا اور سب کے مخالف نظر آتا تھا واقع
میں بنظر تدبر و تعمق حق صراح اور واجب التسلیم ہوگیا اور بنظر انصاف مولف ثاقب
کے جملہ استدلالات عقلیہ و نقلیہ کا جواب ہوگیا ہم جہاں تک خیال کرتے ہیں
اون کے استدلالات عقلیہ و نقلیہ سابقہ و لاحقہ کا جواب اس میں موجود معلوم ہوتا ہے
اور یہ امر بھی بالبداہتہ ظاہر ہوگیا کہ ترتب و تعاقب کے دفعیہ کے لیے جو قاضی صاحب
نے بجواب ان ذلک الترتب بسبب عدم مساعدة الآلة فرمایا تھا اس سے
کلام نفسی واجب تعالی کو حدوث سے بچانا اور مرجع حدوث الفاظ کو ٹھہرانا تھا
کما مر اور نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ کتابتہ و قراۃ و حفظا جسکو قاضی صاحب جا بجا شمار کر رہے
ہیں اس میں وہی دو احتمال ہونے چاہئیں جو لفظا تلفظا میں دو احتمال مولانا بحر العلوم
فرما چکے ہیں ایک کتابت و قراۃ و حفظا جو فعل عبد ہے دوسرے الفاظ و حروف مکتوبہ
مقروہ و محفوظہ اور فعل سابق دونوں امر کی نسبت اقرار حدوث ضروری ہوگا اور
ملفوظ جس کو قدیم فرما رہے ہیں اس سے مراد کلام حقیقی بسیط ہے کما مر انفا۔ اور
یہ بھی محقق ہوگیا کہ قاضی صاحب نے جو اخیر کلام میں یہ تحریر فرمایا تھا وهذا الذي ذكرنا
وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف
حقیقتہ اس سے یہی مقصود تھا کہ ہر چند متاخرین اشاعرہ کلام الہی کے لیے دو مصداق
ایک نفسی اور دوسرا لفظی فرما رہے ہیں اور اس میں تعدد کے قائل ہیں اور ظاہر نظر
میں یہی امر درست اور بے تکلف معلوم ہوتا ہے مگر تامل کے بعد ہمارے بیان
کی حقیقت معلوم ہوگی اور تعدد مذکور کے انکار کی حقیقت اور منفعت اور مصلحت ظاہر
ہوگی چنانچہ مولانا بحر العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے منافع اور خوبی بتلا دی قاضی
صاحب کا یہ مطلب ہرگز نہ تھا کہ الفاظ منطوقہ قدیم و غیر مخلوق ہیں جیسا کہ اہل معقول
نے ظاہر نظر میں سمجھ لیا ہے بالجملہ قاضی صاحب اور مولانا بحر العلوم وغیرہ اکابر محققین
جو متاخرین کا خلاف اور سلف صالحین کا اتباع کر رہے ہیں اسکا منشا تعدد اور
وحدت صفت کلام ہے قدم و حدوث کلام لفظی ہرگز متنازع فیہ نہیں اس میں سلف

و خلف سب موافق ہیں البتہ بعض مبتدعین حنابلہ جیسے ناخلف کا ذکر نہیں لیکن
تعدد کے بعد جیسے طریقہ سلف جسکو ان محققین نے اختیار فرمایا ہے مستحسن و صواب
معلوم ہوتا ہے ایسے ہی یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ خلاف جزئی اور اختلاف ظاہری ہے
اصل امر میں سب موافق ہیں اور باہم تطبیق کچھ دشوار نہیں چنانچہ سید شریف
کا قاضی صاحب کی نقل عبارت کے بعد یہ فرمانا ولا شبهة في انه اقرب الى
الاحكام الظاهرية اسی جانب مشیر ہے کہ یہ اسلوب ظاہر احکام کے مناسب یاد
ہے ورنہ حقیقت میں مآل واحد ہے فقط عنوان و تعبیر کا فرق ہے چنانچہ اہل فہم
پر ظاہر ہے احقر کی عبارۃ رسائی کی ضرورت نہیں اور مولانا بحر العلوم نے جو معنی قاضی
صاحب کی عبارت کے سمجھے ہیں ان کی تائید قاضی عضد کی اس کلام سے بھی
جو انہوں نے عقاید عضدیہ میں تحریر فرمائی ہے مفہوم ہوتی ہے وہو هذا والقرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق وهو المكتوب في المصاحف المقروء بالالسن
والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة انتهى جب علامہ عضد نے
قرآن کو غیر مخلوق فرمایا اور اسی کو مکتوب و مقروء کہا تو اب بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا
کہ نقوش کتابی اور الفاظ منطوقہ قدیم ہیں اور حقیقت کلام الہی یہی نقوش الفاظ ہیں
تو اس شبہ کو زائل کرنے کے لیے المکتوب غیر الکتابت فرما کر الفاظ و نقوش کی حدوث
کی طرف اشارہ کر گئے کلام الہی غیر مخلوق کو مکتوب و مقروء فرمانے سے وحدت مذکورہ
مولانا بحر العلوم صاف مفہوم ہوتی ہے اور نیز عبارت عقاید و فقہ اکبر میں کچھ تفاوت
نہیں تو جو مطلب اسکا حسب ارشاد مولانا بحر العلوم محقق ہو چکا ہے وہی مطلب اسکا
سمجھنا چاہئے اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ کتابت اور قرات سے قاضی عضد کی مراد
نقوش کتابی اور الفاظ منطوقہ ہیں اور عقاید کی اس عبارت کی شرح میں محقق دوانی رحمۃ اللہ
علیہ نے ایک تحقیق بیان فرمائی ہے جو مولانا بحر العلوم کی تحقیق کے سراسر موید ہے
اور اسکا کچھ حصہ مقدمہ کتاب میں ہم نقل بھی کر چکے ہیں مگر ساری عبارت یہ ہے ولنا في
تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان ههنا كلام النفسي.

صفة يمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق
على المقصود بهذه الصفة ضد الخرس وهو مبدء الكلام النفسي
وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا
فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا
بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير وما رتبه
غيرنا فهو كلام الغير اذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات
التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلي الذي هو مبدء
تاليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المترتبة ايضا
بحسب وجودها العلمي ازلي بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر
الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا
ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في
الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود
الخارجي وهو بحسب هذا الوجود كلام لفظي وبهذا الوجه سالم عما
يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام
الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا
للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع
بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة
من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما
اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض
السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب والترتب فيها لقصور الالة
فانه يودي الى سفسطة ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على متقدمي
الاشاعرة من المحذورات فان حينئذ يكون كلام الله تعالى وانكار
كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون كانكار كون ما بين اوراق

ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن اذ ليس معنى
كون هذا المكتوب كلام الله تعالى الا انه ذلك الكلام موجود بالوجود
اللفظي ولعل المتامل الصادق لما رفض التعصب والجدال يشهد بحقية
هذا المقال۔ اس کلام سے صراحۃً دعوے بساطۃ کلام نفسی محقق ہو گیا اور جملہ وهو
بحسب هذا الوجود كلام لفظي اور متقدمین اشاعرہ پر اعتراض کرنے سے اتحاد
مصداق بطور معلوم ظاہر ہو گیا اور آخر کلام میں ذلک الکلام موجود بالوجود
اللفظی فرماتے سے اور اس کی توضیح ہو گئی الحاصل وہی ہر دو امر جو مولانا بحر العلوم
فرما چکے ہیں انہیں کو محقق بھی حق فرماتے ہیں فقط اتنا اختلاف ہے کہ محقق نے
کلام قاضی کو ظاہر پر حمل فرما کر اس پر انکار کیا ہے اور مولانا بعد تاویل اسکو حق فرماتے
ہیں مگر ہمارے مطلب کے بالاتفاق ہر دو صاحب مصدق ہیں اور یہ بھی معلوم ہو گیا
کہ اس میں انشائیہ و خبریہ صدق و کذب کی گنجایش نہیں اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ کلام
نفسی بمعنی مدلولات وضعیہ الفاظ صفات ذاتیہ واجب تعالی میں محسوب نہیں اور
اسکا قدیم ہونا بحسب وجود علمی ہے باعتبار وجود خارجی نہیں پھر تعجب ہے ان صاحبوں
سے جو کلام لفظی مرکب کو باعتبار وجود خارجی مرکب اور قایم بذات الباری فرماتے ہیں
اور محقق دوانی کلام نفسی بالمعنی الثانی کو بحسب وجود خارجی کلام لفظی فرماتے ہیں
جس سے کلام لفظی کا حدوث اظہر من الشمس معلوم ہوتا ہے اور فاضل چلپی نے بھی
کلام قاضی صاحب کو خارج عن طور العقل بیان کر کے یہی جواب دیا ہے ویندفع
بما قيل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم بذاته تعالى وبالتلفظ التلفظ
القائم بنا الخ اہل فہم جانتے ہیں کہ لفظ قایم بذاتہ سے الفاظ مسطورہ اور قایم بذات
الباری سے کلام نفسی بالمعنی الثانی مراد ہے الحاصل کلام لفظی کا حدوث اس قدر
دلایل قویہ سے محقق ہو چکا ہے کہ اہل عقل کو گنجایش انکار نہیں اور جو دلایل قدم کلام لفظی
کے باب میں ان صاحبوں نے نقل فرمائی تھیں وہ بحمد اللہ حوالینا ولا علینا
کا مصداق ہو گئیں اور جو ایک دو عبارت اور باقی رہی ہے اس کی کیفیت بھی بطریق

اجمال عرض کرونگا گو اب کسی جواب کی حاجت معلوم نہیں ہوتی البتہ یہ عرض کر دینا کسی
قدر اہتمام کے قابل معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی صفت ذاتی کے معنے حسب ارشاد
مولانا بحر العلوم اور محقق دوانی جو مذکور ہو چکے ہیں اور بقدر کتاب میں بھی کسی قدر
تفصیل سے گذر چکی ہیں اُن کو ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے اہل معقول کو جہاں اور غلطیاں
پیش آرہی ہیں منجملہ اُن کے ایک بڑی خرابی یہ بھی ہے کہ معنی نفسی کی حقیقت ابتک
اُن کے ذہن نشین نہیں ہوئی چنانچہ ابحاث سابقہ میں مکرر اسکا تجربہ ہو چکا ہے اور
اس بحث میں بھی عنقریب اسکی بحث آنے والی ہے اور چند مواقع اور بھی ایسے ہی
آنے والے ہیں اسلئے اسکا ملحوظ رکھنا ضرور ہے اور صاحب تمہید اور ملا علی قاری اور حضرت
شاہ ولی اللہ صاحب اور امام ابن ہمام اور امام غزالی اور علامہ سعد الدین رحمۃ اللہ علیہم
وغیرہم نے اپنی تصنیفات میں کلام الٰہی کی نسبت مثل مولانا بحر العلوم وحدۃ مذکورہ کے
قایل ہیں اور تعدد ظاہری جو ظاہر کلمات اشاعرہ سے مفہوم ہوتا ہے اُس کے منکر
چنانچہ مولانا بحر العلوم نے صاحب تمہید کا حوالہ کا بھی اس امر میں بیان فرمایا ہے اور
عبارات سابقہ کے ملاحظہ سے بھی اہل انصاف کو انشاء اللہ محقق ہو جائیگا مگر بوجہ عدم
ضرورت وخوف طوالت در طوالت اُسکو ترک کر کے یہ عرض کرتا ہوں کہ صاحب
مواقف نے دیباچہ کتاب میں قرآن کو قدیم کہا ہے اور اُس قدیم کو مکتوب ومقرو
وغیرہ اوصاف کے ساتھ متصف فرمایا ہے اُسپر سید شریف فرماتے ہیں وصف
القرآن بالقدم تصريح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما
هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة
لكن متعلقها اعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم الى اخر مقالته
اب اس پر مولف مجادلہ فرماتے ہیں کہ سید شریف کا یہ ارشاد نظم وعبارت کے قدیم
ہونے پر نص صریح ہے مگر اسکا جواب تحقیقی قابل قبول اہل انصاف تو وہی ہے
جو مولانا بحر العلوم محققین حنابلہ کے الفاظ مقروہ کے قدیم ہونے کی توجیہ کر چکے
ہیں اور اس ارشاد سید صاحب میں بنظر تامل اُسی اتحاد حقیقۃ ومصداق کلام نفسی

وکلام لفظی کی طرف اشارہ ہے جس کی تفصیل مولانا بحر العلوم کی کلام میں عرض کر چکا
ہوں اور یوں جواب کافی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حسب نقلیات معتبرہ مذکورہ نظم وغیرہ کا
اطلاق معنے وضعیہ الفاظ پر بھی درست ہے جسکو کلام نفسی بالمعنی الثانی کہتے ہیں جو ابھی
عرض کر چکا ہوں اب عرض یہ ہے کہ عبارت سید شریف کی اور عبارت سابقہ مولانا بحر العلوم
کی تو مولف ثانی نے بنظر تائید عبارت رسالہ مقروہ قاضی عضد تحریر فرمائی تھی جن کی
کیفیت معروض ہو چکی اب ایک عبارت علامہ سعد الملۃ والدین کی اُس کی تائید میں
مولف اول پیش کرتے ہیں جو بجنسہ منقول ہے وذهب بعض المحققين الى ان
المعنى في قول مشائخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ
حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا
يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القران اسم للفظ والمعنى
شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المولف المرتب
الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله
الا بعد التلفظ بالباء بل المعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء
في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على
البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا
معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله
تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء
لعدم احتياجه الى الآلة وهذا حاصل كلامه انتهى احقر کہتا ہے
یہ امر تو مسلم کہ علامہ موصوف قاضی صاحب کی تائید کرتی ہیں مگر قدم کلام لفظی جو منشاء
نزاع ہے کسی طرح اس کلام سے ثابت نہیں ہوتا جو کہ مولف اول کا نقل عبارت سے
مقصود ہے بلکہ بجائے قدم حدوث مفہوم ہوتا ہے دیکھئے جملہ لا كما زعمت الحنابلة
من قدم النظم المولف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة الخ حدوث نظم پر
بہ دلالت صریح دال ہے پھر معلوم نہیں مولف اول کیا سمجھ کر اسکو پیش فرماتے ہیں اور

بنظر تامل دیکھیے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ مولف اول نے اس عبارت کو بلا تدبر اسی طرح
پر نقل فرما دیا ہے جیسا مولف ثانی نے مولانا بحر العلوم کی کلام کو نقل کر دیا تھا مقصود
بالکلام کی طرف اصلا توجہ نہیں کی علامہ سعد الدین کی غرض یہ ہے کہ اطلاق کلام کا کلام
لفظی پر حقیقی ہے مجازی نہیں اور اس امر کی تائید میں قاضی صاحب کی کلام پیش کی
ہے قدم کلام لفظی سے اصلا بحث نہیں بلکہ سباق و سیاق سے حدوث کلام لفظی
برابر ثابت ہوتا ہے اور علامہ کے دعوے کی دلیل جملہ و مرادهم ان القرآن اسم للفظ
والمعنی شامل لهما وهو قدیم ہے کیونکہ جب اسم قرآن لفظ و معنی دونوں کو شامل ہوا
تو ظاہر ہے کہ اسکا اطلاق دونوں پر بطریق حقیقت ہوگا لیکن جب قرآن شامل للفظ
المعنی کو قدیم کہا تو قدم الفاظ کا خیال پیدا ہوتا تھا اسلئے علامہ نے فرما دیا کہ مثل بعض
حنابلہ کوئی یہ نہ سمجھ جائے کہ الفاظ منطوقہ قدیم ہیں کیونکہ ان کا قدیم کہنا تو بدیہی الاستحالہ
ہے بلکہ کلام قاضی صاحب میں لفظ سے مراد لفظ نفسی ہے جو کہ قایم بالنفس ہوتا ہے
تو جیسے الفاظ قائمہ بنفس الحافظ میں باعتبار تحقق و وجود کسی قسم کا تقدم و تاخر نہیں تا
بلکہ سب ایک وقت میں موجود ہوتے ہیں ایسے ہی الفاظ قرآن موجود فی علم الباری
کو خیال فرما لیجیے اور تقدم و تاخر مذکور کلام لفظی یعنی الفاظ منطوقہ میں پیدا ہوتا ہے چنانچہ
یہ مضمون بالتفصیل کلام علامہ میں موجود ہے اور اسکے آگے کی عبارت جسکو مولف اول نے
نقل نہیں فرمایا بوضاحت اس امر پر دال ہے وهو جید لمن یتعقل لفظا قائما
بالنفس غیر مولف من الحروف المنطوقة او المخیلة المشروط وجود بعضها
بعدم البعض ولا من الاشکال المرتبة الدالة علیه ونحن لا نتعقل من
قیام الکلام بنفس الحافظ الا کون صور الحروف مخزونة مرتسمة فی
خیاله بحیث اذا التفت الیها کانت کلاما مولفا من الفاظ مخیلة او
نقوش مترتبة واذا تلفظ کانت کلاما مسموعا انتهى اس سے صاف
سمجھ میں آتا ہے کہ کلام نفسی قایم بنفس الحافظ فی نفسہ حروف و الفاظ مترتبہ سے مولف
نہیں ہوتی اور کلام نفسی کے تحقق کے لئے حروف و الفاظ مترتبہ کا تخیل بھی ضروری

نہیں لیکن جب حروف مخزونہ فی الخیال کی طرف بالتفصیل توجہ کی جائیگی تو اسوقت
وہ کلام البتہ الفاظ متخیلہ مترتبہ سے مولف کہلائیگی اور جب تلفظ کی نوبت آئیگی اس
وقت مسموع اور الفاظ منطوقہ سے مرکب ہوگی بالجملہ علامہ تفتازانی حدوث الفاظ کی
تصریح فرما رہے ہیں اور کلام قاضی صاحب میں جو الفاظ کو قدیم کہا ہے اس سے لفظ
نفسی مراد لیتے ہیں اور صاحبان معقول کی مطلب براری جب ہوتی جب اسمیں
الفاظ لسانی مراد ہوتی تو اب یہ کلام سراسر ہمارے مفید ہے اور یہ امر ارشاد علامہ سے
ثابت ہوگیا اور راقم بھی مکرر عرض کر آیا ہے کہ معانی و نفس الفاظ کو لفظا و معنی دونوں سے
تعبیر کرنا صحیح اور شائع ہے تو اب خلاصہ کلام علامہ یہ ہوا کہ کلام لفظی حادث اور کلام نفسی
جو مدلول لفظی ہے وہ قدیم ہے مگر باعتبار وجود علمی جیسا کہ کلام محقق میں صریح مذکور ہو چکا ہو
اور قاضی صاحب کی مراد و منشاء یہ ہے کلام ہے جسپر الفاظ دال ہیں اور عبارت مشہورہ
اہل سنت المقرو قد سبقہ القراءۃ حاشیہ کے معنے بھی علامہ تفتازانی یہ فرماتے ہیں کہ مقروء
سے مراد کلام نفسی مذکور ہے اور قراءۃ سے کلام لفظی مقصود ہے اور یہ وہی امر ہے جو احقر
مکرر عرض کر چکا ہے تو اب ارشاد علامہ کے موافق قاضی صاحب کی کلام میں قراءۃ
و تلفظ و کتابت سے کلام لفظی اور مقروء و مکتوب و ملفوظ و محفوظ سے کلام نفسی بالمعنی
المذکور مراد ہونی چاہیے جو سراسر ہمارے مفید مدعا بلکہ عین مدعا ہے بنظر انصاف ارشاد
علامہ نے تو کلام قاضی کو بعینہ جو ہمارے مطلب کے موافق بنا دیا جیسا کہ کلام مولانا
بحر العلوم سے یہی امر ثابت ہوا تھا تو اب ہمارے مقابلہ میں ان ہر دو کلام کو پیش کرنا
بہت عجیب بات ہے عبارت قاضی جسکو ہر دو اہل معقول نے اپنے اثبات مدعا پر
حجت کافی سمجھ کر نقل کیا تھا اس کے مقابلہ میں اگر ہم ان دونوں عبارتوں کو پیش
کرتے تو بجا تھا کیونکہ ان دونوں صاحبوں نے اگرچہ ارشاد قاضی صاحب کی
پوری تصدیق فرمائی لیکن ایسے محل پر حمل فرمایا کہ جو ہمارے مدعا کے موافق اور ہر دو
مولف کے مقصود کے مخالف ہے اب انشاء اللہ ناظرین با انصاف کو میری عرض
سابق کی بھی تصدیق بحسن وجوہ ہوگئی ہوگی جسکا خلاصہ یہ تھا کہ جن علماء محققین نے کلام

قاضی کی تصدیق فرمائی وہ دوسری محمل پر جو کہ ہمارے موافق ہے حمل فرما کر اور تاویل
کر کے تصدیق فرمائی ہے جو اہل معتزل کو مضر ہونے کے سوا کوئی نفع نہیں پہنچا سکتی
مگر جیسا کسی مبتوا نے فقط لا تقربوا الصلوۃ سے ممانعت صلوۃ پر استدلال
کیا تھا ایسے ہی ہر دو مولف نے فقط یہ دیکھ کر کہ ہر دو محقق کلام قاضی عضد کی تصدیق
فرماتے ہیں ان عبارتوں کو اپنے ثبوت مدعا میں پیش کر دیا اور اگر کوئی صاحب بوجہ
تعصب ان معنوں کو جو کہ احقر نے کلام مولانا بحر العلوم اور علامہ سعد الدین کے بیان
کئے ہیں تسلیم نہ فرمائیں اور خواہ مخواہ ان صاحبوں کو مخالف جمہور ہی کہیں تو ان
صاحبوں کے لئے وہی جواب مناسب ہے جو احقر اول عرض کر چکا ہے اب ناظرین
کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ فاضل کانپوری اور علامہ ٹونکی نے جس قدر دلائل بغرض
ثبوت عدم کلام لفظی ہیں اپنے اپنے رسالہ میں بیان فرمائے ہیں اُن سب کے جوابات
سے بحمد اللہ فراغت ہو گئی اور اہل انصاف پر روشن ہو گیا کہ کوئی عبارت ہمارے
مدعا یعنے قول جمہور کے خلاف نہیں بلکہ جملہ استدلالات مذکورہ کا مبنی قلت تدبر
یا فرط شوق ثبوت مدعا تھا مگر علامہ ٹونکی نے بعد نقل عبارات چند قراین عقلیہ اس امر پر
پیش کئے ہیں کہ سلف اہل سنت کا مذہب بیشک قدم الفاظ منطوقہ ہے اور یہی جمہور
اس بارہ میں بھی پیش کرتے ہیں کہ یہ امر محقق ہے کہ معتزلہ کلام نفسی کے وجود کے منکر
ہیں تو اب ظاہر ہے کہ معتزلہ کلام نفسی کو حادث ہرگز نہیں کہتے کیونکہ جس امر کے وجود
ہی کے منکر ہوں اُس کے حدوث و قدم میں گفتگو کرنا عاقل سے متصور نہیں تو اب
بالضرور یہ ماننا پڑیگا کہ حضرت امام احمد اور سلف صالحین نے جو بمقابلہ معتزلہ حدوث
کا انکار فرمایا ہے تو بہ نسبت کلام لفظی انکار فرمایا ہے مگر جس حالت میں کہ ہم حدوث
الفاظ کو تصریحات علماء سے پورے طور پر بیان کر چکے ہیں تو بشرط انصاف ایسے
قیاسات و قراین کا ہم کو جواب دینا کسی درجہ میں بھی ضروری نہیں ہو سکتا بالخصوص
جب ہم فاضل کانپوری کی اُس تنبیہ و ہدایت کو ملاحظہ کرتے ہیں جو کہ آخر کتاب
میں ظاہر فرمائی ہے کہ بعد ایسے امور کی طرف متوجہ ہونا محض لغو معلوم ہوتا ہے اور

یہ ہے تو لہ اور اگر تعصب قبول حق سے باز رکھے اور خواہ مخواہ رد و کد پر آمادہ کرے تو انہیں
دو امروں کا لحاظ ضرور ہے اول یہ کہ اپنے دعوے کو کسی نص صحیح سے ثابت کریں اور محض
خیالات و استنباطات پر قناعت نہ فرماویں کیونکہ یہ امر اعتقادیات میں سے ہے
اور امر اعتقادی کسی استنباط سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے دلیل قطعی
چاہئے اور ادنے مرتبہ یہ ہے کہ اہل مذہب ہی کی تصریح نقل کریں مگر سمجھ کر ایسا
نہ ہو کہ الزامی قول کو ان کا عقیدہ خیال کر لیں انتہے ہمارے نزدیک مولف کا یہ قول
قابل قبول ہے بلکہ اگر اتنا اور بھی فرما دیتے کہ قول تحقیقی کو اپنے ثبوت مطلب
کے لئے خواہ مخواہ الزامی نہ بنائیں تو بہت اچھا ہوتا مگر ہم ان امور سے قطع نظر
کر کے ارشاد حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ وعن ابائہ الکرام کے بیان میں اس
امر کا جواب عرض کر چکے ہیں اور یہاں بھی اسی قدر عرض کئے دیتے ہیں کہ سلف
صالحین مثل امام احمد کے زمانہ میں چونکہ معتزلہ کا ظہور اور ان کے مذہب کا شیوع
تھا تو اسلئے بوجہ مصلحت ایسے کلمات سے بھی اجتناب ضروری تھا کہ جو موجب
مغالطہ و ضلالت عوام ہوں لیکن جب دوسرا زمانہ آیا اور بعض کم عقل اس مصلحت اور
غرض اصلی کو نہ سمجھے اور اقوال سلف کو قدم الفاظ پر محمول کرنے لگے تو اس وقت
ضرور ہوا کہ اُن کو راہ راست پر لایا جائے اور حدوث الفاظ کی تصریح کی جاوے سو جنکو
چشم حق بین عطا ہوئی ہے وہ تو اقوال سلف اور خلف کے خلاف ظاہری کو
خلاف حقیقی نہیں سمجھتے بلکہ سب ارشادات کو متحد الحقیقہ فرماتے ہیں اور اس خلاف
کو تعبیری جو کہ بوجہ مصلحت مذکورہ حکمائے امت کے حق میں ضروری تھا خیال فرماتے
ہیں دیکھئے ایسے امور کی وجہ سے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے ذمہ تہمت اعتزال تک
لگ چکی ہے چنانچہ امام بزدوی کے اس قول سے جسکو مولف ثانی نے نقل کیا ہے
یہ امر مترشح ہوتا ہے مثلاً حضرت امام اعظم نے حروف قرآنی کو مخلوق فرمایا اس سے
ناواقف یہ سمجھنے لگے کہ حضرت امام بھی حدوث قرآن میں معتزلہ کے ہم خیال ہیں امام
بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قصہ منقول ہے چونکہ الفاظ کو انہوں نے قدیم نہ کہا تو

آخر اور ان کے ساتھ کیسی مخالفتیں پیش آئیں بالجملہ چونکہ حضرت امام احمد کے زمانہ میں
معتزلہ کا خلاف زور شور پر تھا اسلئے الفاظ موہمہ سے بھی اجتناب لازم تھا اور بعض
حضرات کے زمانے میں جب دوسری جانب میلان ہونے لگا تو ان کے مناسب
اظہار حق کرنا مناسب نظر آیا چنانچہ علامہ ابن حجر فتح الباری میں نقل فرماتے ہیں زعم
بعضہم ان البخاری خالف احمد ولیس کذلک بل من تدبر کلامہ لم یجد
فیہ خلافا معنویا لکن العالم من شانہ اذا ابتلی فی رد بدعۃ یکون اکثر
کلامہ فی ردہا دون ما یقابلہا فلما ابتلی احمد بمن یقول القرآن
مخلوق کان اکثر کلامہ فی الرد علیہم حتی بالغ فانکر علی من یقف
ولا یقول مخلوق ولا غیر مخلوق وعلی من قال لفظی بالقرآن مخلوق
لئلا یتدرج بذلک من یقول القرآن بلفظی مخلوق مع ان الفرق بینہما
لا یخفی علیہ لکنہ قد یخفی علی البعض واما البخاری فابتلی بمن یقول
اصوات العباد غیر مخلوقۃ حتی بالغ بعضہم فقال والمداد والورق
بعد الکتابۃ فکان اکثر کلامہ فی الرد علیہم انتہی۔ الغرض سلف نے
جو کچھ فرمایا حق اور مناسب وقت فرمایا اور عوام کو غلط فہمی سے بچایا چنانچہ امام
احمد کے حال میں منقول ہے وقال لہ المروذی لما ارادوا ان یقدموہ
للضرب یا استاذ قال اللہ تعالی ولا تقتلوا انفسکم فقال یا مروذی
اخرج انظر ای شیء تری قال فخرجت الی رحبۃ دار الخلیفۃ فرایت
خلقا من الناس لا یحصی عددہم الا اللہ عز وجل والصحف فی ایدیہم
والاقلام والمحابر فی اذرعتہم فقال لہم المروذی ای شیء تعملون فقالوا
ننظر ما یقول احمد فنکتبہ فقال المروذی مکانکم فدخل الی احمد و
قال لہ رایت قوما بایدیہم الصحف والاقلام ینظرون ما تقول
فیکتبونہ فقال یا مروذی اضل ہؤلاء کلہم اقتل نفسی ولا اضل
ہؤلاء کلہم انتہی اور دوسری بڑی وجہ اس قسم کے ارشادات کی یہ بھی تھی کہ

اُس زمانہ میں اس قسم کے الفاظ کے وہی معنے مشہور تھے جو کہ معتزلہ کا مذہب تھا
تو بوجہ معانی عرفیہ ان کو منع فرماتے تھے گو اصلی معنے درست ہوں مثلاً تقیہ کو حرام
اور ربا کو کفر مطلقاً جو کہا جاتا ہے تو سب جانتے ہیں کہ معانی معروفہ مصطلحہ کے سبب
کہا جاتا ہے سو چونکہ لفظ و تلفظ و ملفوظ و قراءۃ و مقروء سے ایک ہی معنے اکثر سمجھے جاتے
تھے بالخصوص عوام مسلمین کو فرق باہمی سمجھنا دشوار تھا اسلئے امام احمد سے یہاں تک
منقول ہے کہ انھوں نے لفظ و تلفظ کو بھی غیر مخلوق فرمایا اور میں جانتا ہوں کہ تلفظ کو
تو حضرات معتزلین بھی غیر مخلوق نہ فرماتے ہونگے یہی وجہ ہے کہ بسبب اختلاف معانی
و اختلاف مخاطبین حضرت امام احمد سے جوابات مختلفہ حسب مقام منقول ہیں کبھی
مطلقاً الفاظ کے مخلوق کہنے کو منع فرماتے ہیں بلکہ حکم کفر لگاتے ہیں اور کبھی من قال
لفظی بالقرآن مخلوق یرید بہ القرآن فہو کافر ارشاد کرتے ہیں جس کے بارے
میں بیہقی فرماتے ہیں قلت فہذا التقیید حفظہ عنہ ابنہ عبد اللہ وہو
قولہ یرید بہ القرآن قد غفل عنہ غیرہ اور بعض ارشادات میں ایسے لوگوں
کے مقابلہ میں جو کہ الفاظ منطوقہ کو قدیم سمجھتے تھے الفاظ کے غیر مخلوق کہنے کی شدت
ممانعت فرماتے ہیں الحاصل اہل حق کو ضرور ہے کہ ان عبارات مختلفہ کو حسب ارشاد
مقتدایان اسلام موافق و مصالحہ سمجھیں اور اپنے اپنے محل پر محمول فرمائیں جب فہم
سلیم اور تصریحات علماء سے محقق ہو گیا کہ تلفظ و لفظ و ملفوظ اور قراءۃ و مقروء اور کتابت
و مکتوب چند معانی مذکورہ سابقہ میں مستعمل ہوتے ہیں تو اب مدعیان علم قرآن کی تطبیق
میں کیا دقت ہے اور ان کا مطلب مناسب مقام سمجھنے میں کیا دشواری ہے اس طرز
کے اختیار کرنے میں انشاء اللہ مذہب جمہور اہل سنت میں کوئی دشواری اور اشکال پیش
نہیں آتا ورنہ یہی ظاہر پرستی ہے کہ جہاں لفظ مقروء یا تلفظ و تنزیل وغیرہ نظر پڑ گیا تو
مثل علمائے معقول اسی پر چلنے تو پھر تو کسی کا قول قیامت تک صحیح نہ سمجھا جائیگا مقروء
ملفوظ و منزل تو درکنار اب تو تلفظ و تنزیل و قراءۃ کا بھی قدم ثابت ہو جائیگا جو کوئی ادنے
عاقل بھی تسلیم نہیں کر سکتا امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ حضرت امام احمد کے نقل اقوال کے

ذیل میں فرماتے ہیں فہاتان الحکایتان تصرحان بان ابا عبد اللہ احمد
بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ بری مما خالف مذہب المحققین من
اصحابنا الا انہ کان یستحب قلۃ الکلام فی ذلک وترک الخوض فیہ مع
انکار ما خالف مذہب الجماعۃ انتہی امام احمد یا کسی عالم سلف کو جمہور متاخرین
کے مخالف کہنا یقیناً سوء تدبر کا نتیجہ ہے بھلا کوئی عاقل یہ بات کہہ سکتا ہے کہ مسایل
اعتقادیہ میں متاخرین جملہ سلف صالحین کا خلاف کریں اور اس قدر کہ ان کے مذہب
کو جہل و عناد و ضلالت و بدعت سے تعبیر کریں اور جس امر پر حضرات سلف حکم کفر و بدعت
جاری کریں اس کو متاخرین اپنا معتقد علیہ ٹھہرائیں یہ شعر عارف بہت ہی مناسب معلوم
ہوتا ہے شعر ہر چہ بشنوی سخن اہل دل مگو کہ خطا است * سخن شناس نہ دلبرا خطا اینجا است
اس بارہ میں اور بھی عبارات بکثرت موجود ہیں مگر بطور نمونہ جو یہ چند عبارتیں نقل کی ہیں
اہل علم کے اطمینان کے لئے ان شاء اللہ تعالیٰ کافی ہیں اور ہم کو امید ہے کہ صاحبان
انصاف ان تصریحات سلف کو دیکھ کر جس میں لفظ و الفاظ کو قدیم فرمایا ہے اب کسی
خلجان میں مبتلا نہ ہونگے بلکہ ارشادات منقولہ سابقہ کے موافق ان میں تطبیق سمجھ جائینگے
اہل معقول نے تو چند عبارات موہمہ کی بنا پر اسقدر شور و شغب مچایا ہے خدا نخواستہ
وہ اقوال صریحہ جو حضرت نے نقل کئے ہیں ان کو ملجاتے تو خدا معلوم کیا آفت برپا کرتے
مگر چونکہ ہم کو تحقیق حق منظور ہے فقط اہل معقول کو الزام دینا مقصود نہیں ور بحمد اللہ جملہ
اقوال ہمارے مدعا کے موافق ہیں اسلئے ہم کو ان کے اظہار سے کوئی امر مانع نہیں
اور مثل ارباب معقول ہم کو صرف اپنی بات کا بنانا مقصود ہوتا اور اقوال کا بر خلاف ہمارے مخالف
ہوتے تو سمجھ لو ایسے اقوال کی اخفا کی نوبت آتی ان صاحبوں کو تو ان عبارتوں میں سے
جو کہ موضع استدلال میں پیش فرمائی ہیں کمی کرنی پڑی ہے اور ہم نے یہ کیا کہ جو عبارات
بظاہر ان صاحبوں کی رائے کے موافق معلوم ہوتی ہیں کہ خود ان کے استدلالات منقولہ
بھی اس قدر موید نہیں ان کو بھی ہم نے بیان کر کے ان کا مطلب واقعی عرض کر دیا اقبال
شخصے آنکہ حساب پاک است از محاسبہ چہ باک لیکن جو صاحب اب بھی کچھ

چون و چرا فرماتے ہیں تو جملہ امور کو ملاحظہ کرنے کے بعد فرمائیں علی ہذا القیاس مولف ثاقب نے
قرینہ عقلی عدم الفاظ پر ایک اور بھی تمام کیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو الحسن اشعری اول
معتزلی تھے اسکے بعد جب مسلک اہل سنت اختیار کیا تو بصرہ کی جامع مسجد میں مخلوقیۃ
قرآن سے انکار ظاہر فرمایا اور اس قول سے تائب ہونے اور یہ امر پہلے سے معلوم ہے
کہ معتزلہ نظم و الفاظ کے حدوث کے قائل ہیں کیونکہ کلام نفسی ان کے نزدیک کوئی
چیز ہی نہیں تو اب خوب ظاہر ہو گیا کہ حضرت شیخ نے ضرور کلمات و عبارات ہی
کی مخلوقیت سے توبہ کی ہوگی اور نیز اہل سنت و معتزلہ میں بہت سے مسایل مختلفہ ہیں
تو اب فقط مسئلہ خلق قرآن کی نسبت توبہ ظاہر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو سلف
اہل سنت عدم مخلوقیۃ عبارات پر متفق تھے اور یہ ان کے لئے شعار خاص تھا ورنہ اسکی
تخصیص کی کوئی وجہ نہیں لیکن اسکا جواب تقریرات سابقہ سے ان شاء اللہ تعالیٰ نصف
فہیم بے تکلف نکال سکتا ہے البتہ اتمام حجت کے لئے اتنا اور عرض کئے دیتا ہوں کہ
حضرت شیخ کی توبہ کا قصہ جو علماء نے کسی قدر تفصیل سے بیان کیا ہے اسکے دیکھنے سے
مولف ثاقب کم و استدلال وہم سے زیادہ وقعت رکھتے معلوم نہیں ہوتے قصہ کی
کی اخیر عبارت یہ ہے و رقی کرسیہ یوم الجمعۃ فی البصرۃ ونادی اعلی
صوتہ من عرفنی فقد عرفنی ومن لم یعرفنی فانا اعرفہ بنفسی انا فلان
بن فلان کنت اقول بخلق القرآن وان اللہ تعالیٰ لا یریٰ بالابصار وان
افعال الشر انا افعلہا وانا تائب مقلع معتقد الرد علی المعتزلۃ مبین
لفضائحہم ومعایبہم واخذ فی الرد علیہم وسلک بعض طریق ابی محمد
عبد اللہ بن محمد سعید ابن کلاب القطان انتہی اس عبارت سے یہ امر تو
صراحۃً معلوم ہو گیا کہ فقط مسئلہ خلق قرآن کی نسبت اظہار توبہ نہیں فرمایا بلکہ اور مسایل
کی بابت بھی اظہار توبہ کی نوبت آئی باقی رہا امر اول یعنی خلاف معتزلہ سے یہ معلوم
ہوتا ہے کہ حضرت شیخ نے توبہ حدوث کلام لفظی سے کی ہوگی اگر کلام نفسی کی نسبت ذکر
توبہ فرماتے تو یوں کہنا مناسب تھا کہ میں وجود کلام نفسی کا اقرار کرتا ہوں اور جس کے

انکار سے تائب ہوتا ہوں تو اسکا جواب یہ ہے کہ بعینہ یہی قصہ مسئلہ رویت میں ہے کیونکہ
معتزلہ جو رویت جناب باری کا انکار کرتے ہیں تو اسوجہ سے کرتے ہیں کہ رویت میں
مرئی کے لئے جہت خاص و ثبوت مسافت معلومہ و وقوع شعاع وغیرہ لوازم
ممکنات کا ثابت ہونا ضرور ہے اور اہل سنت چونکہ ابصار میں ان امور کو ضروری نہیں
سمجھتے تو اسلئے رویت معلومہ کو عندالعقل جائز الوقوع فرماتے ہیں تو اب حسب حکم مولف
عجالہ یہاں بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت شیخ نے جو رویت بصری کا اقرار فرمایا ضرور کسی
رویت کا اقرار کیا ہوگا جسکے معتزلہ منکر تھے ورنہ رویت سے اُن کی مراد اگر وہ رویت
ہوتی جسکے اہل سنت قایل ہیں تو ضرور یہ فرماتے کہ میں رویت بصری کے لئے جہت
و مسافت وغیرہ کو ضروری نہیں سمجھتا حالانکہ اس امر کو صاحب عجالہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ
تسلیم کر لینگے کہ حضرت شیخ اُسی رویت بصری مشروط بشروط عادیہ معلومہ کے قائل ہوئے ہیں
کہ جسکو معتزلہ محال و ممتنع بہ نسبت جناب باری کہتے ہیں اور جواب تحقیقی منظور ہے تو
کسی قدر پہلے گذر چکا ہے کیا عرض کروں بار بار تعجب کرتا ہوں کہ اہل عقول اپنی تدقیقات
پر آتے ہیں تو اپنے قرائن خفیہ سے دلائل قطعیہ اور تصریحات اکابر کو کالعدم فرمانیکو موجود
ہو جاتے ہیں اور جب دوسری جانب توجہ فرماتے ہیں تو دلایل عقلیہ قطعیہ مسلمہ اکابر کی طرف
بھی آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھتے دیکھئے حروف و الفاظ جو بالبداہت داخل عوارض و کیفیات ہیں
اُن کو صاحب قدیم و قایم بذات الباری کہتے ہیں اور کلام لفظی جو مرکب ہے اُس کو
قدیم و قایم کہتے ہیں حالانکہ اکابر است حروف مفردات کے قدم کو بھی خلاف عقل فرماتے
ہیں اور تکلم لسانی کا تعلق صفت قایم بذات الواجب کے ساتھ غیر متصور بتلاتے ہیں
علی ہذا القیاس مرکب کلام لفظی اور ربا لغت صفات قایمہ بذات الباری ایسا امر ہے جسکی
تسلیم میں کسی کو تامل ہو اسی طرح جو صفات قایمہ بذات الباری کا ذات باری تعالے
سے متغایر ہونا مسلک اہل سنت نہیں خصوصاً مرادف ثانی تو بعض مواقع میں عینیت
محضہ کے تصریح کرتے ہیں پھر ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ الف یا تا حروف تہجی اور
کلام مرکب من الاصوات والحروف کو ذات باری تعالے سے اتحاد کون صاحب

منافرت سلیمہ تسلیم کر سکتا ہے اور جب یہ لحاظ کیجئے کہ حضرات حروف مفردہ اور کلام
مرکب سب کو قدیم و قایم بذات الباری فرماتے ہیں تو اب تو ایک صفت یعنی کلام لفظی ہی
کے افراد غیر متناہی ہو جاویں گے اور امور قدیم و قایم بذات الباری لاتعد ولا تحصے ماننے
پڑینگے علاوہ ازیں صفات ذاتیہ ثمانیہ مشہور میں تمام عالم صفت کلام کو مثل علم و قدرت
صفت احد تسلیم کرتا ہے اور اب دو صفت کلام ایک نفسی دوسری لفظی ماننی پڑینگی
اور دونوں کو صفات ذاتیہ میں شمار کیا جائے گا جب ان صاحبوں نے کلام لفظی کو بھی
قایم بذات الباری کہا پھر اسکے صفت ذاتی ہونے میں کیا کسر رہ گئی باقی ہم نے جو کلام
نفسی کے دو معنی لئے ہیں تو معنی ثانی کو قایم بذات الباری حقیقت میں ہرگز نہیں
کہتے اور توسعاً اور مجازاً کہدینے میں کچھ مضرت نہیں کما مر اور انصاف سے دیکھئے تو
ان کے مسلک کے موافق کلام نفسی کے ماننے کی کوئی حاجت باقی نہیں رہتی کیونکہ
کلام نفسی کے قایل خاص اہل سنت اسی وجہ سے ہوئے تھے کہ کلام لفظی قدیم
نہیں اور صفت واجب تعالی کا قدیم ہونا ضروری ہے سو جب کلام لفظی کو قدیم مان لیا
جائے تو پھر کلام نفسی جسکو اور فرق خلاف عقل کہتے ہیں زیادہ کرنے کی کیا ضرورت
ہے یہی وجہ ہے کہ حضرات حنابلہ کلام لفظی کو قدیم کہتے ہیں وہ نفسی کے قایل نہیں مولف
موصوف اپنے قراین خیالی کے بھروسے پر امور قطعیہ کے خلاف کی پروا کرتے ہیں
اور نہ خلاف اکابر سے ڈرتے ہیں جمہور اہل سنت جو حدوث الفاظ کے قایل ہیں اسکو
تو یہ کہکر ٹال دیا کہ یہ متاخرین کا مذہب ہے اور جملہ مصنفین اعلام شارح مواقف و شارح
مقاصد و امام رازی و ابن ہمام و ملا علی قاری و فاضل لاہوری وغیرہ وجوہ التنقیح یہ فرماتے
ہیں کہ منشاء نزاع فیما بین اہل سنت و معتزلہ ثبوت و انتفاء کلام نفسی ہے اور حدوث و
قدم کلام باری کا نزاع اُسی پر متفرع ہے اُسکو ایک خیالی امر کی وجہ سے خفیہ عن الشام کہکر
باطل فرما دیا سچ ہے کسی بیچارہ نے خوب کہا ہے شعر کہتے ہیں ہم کو ہوش نہیں اضطراب میں
سارے گلے تمام ہوئے ایک جواب میں مولف عجالہ نے اپنے قرائن عقلیہ میں ان
وغیرہ کے بعض اقوال نقل کئے ہیں مگر کسی درجہ میں قابل التفات نہیں معلوم ہوتے

اسلئے اُن کا ذکر کرنا بھی فضول ہے تمام استدلالات نقلیہ اور قراین عقلیہ سے فارغ ہو کر
مولف ثانی اصل مطلب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب شہادۃ و روایت
و درایت سے محقق ہو گیا کہ اہل بیت رسالہ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین اور ایمہ مجتہدین
سلف صالحین نظم قرانی کو قدیم فرماتے ہیں تو اب اس مذہب کے موافق تو قائلین امکان
ذاتی کذب کا قول باطل محض بالبداہۃ ہو گیا البتہ متاخرین قائلین بحدوث اللفظ کے
مذہب کے موافق بطلان مذکور ظاہر نہیں اسلئے ہم کہتے ہیں کہ متاخرین کلام لفظی کو اگرچہ
مخلوق کہتے ہیں لیکن اُن کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ فقط مخلوق ہونا کلام الہی ہونیکے
لئے کافی ہے بلکہ یہ بھی ضرور ہے کہ کلام مذکور کلام نفسی پر دال اور اوسکے مطبق بھی ہو اور
اسکے اثبات کے لئے بعض اقوال بھی نقل کئے ہیں تو اب اس کلام لفظی کا بحیثیت
انطباق مذکور کاذب ہونا ممتنع ہے ورنہ کلام نفسی کو بھی بوجہ علاقہ انطباق ضرور کاذب
ماننا پڑیگا کیونکہ کذب دال بغیر کذب مدلول کے ناممکن ہے اور کلام لفظی کو کاذب اور نفسی
کو صادق کہتے ہیں تو انطباق مذکور جسکا مسلم ہونا ثابت ہو چکا ہے باطل ہو جائے گا
اور اب اسکو کلام باری تعالی کہنا بھی غلط ہو جائیگا اور کذب کلام نفسی کا امتناع ذاتی
دونوں فریق کے نزدیک مسلم ہے تو اب متاخرین کے مذہب کے موافق بھی کذب
کلام لفظی ممتنع بالذات ہو گیا اور دلایل ثبوت امتناع کذب کا جواب جو قائلین امکان
کذب یہ دیا کرتے ہیں کہ ان دلائل سے کلام نفسی کا امتناع ثابت ہوتا ہے کلام لفظی
کا کذب اس سے ممتنع بالذات نہیں ہو سکتا یہ عذر بھی اُن کا باطل ہو گیا اس لئے کہ
جب دلایل مذکورہ سے امتناع کذب کلام نفسی ثابت ہوا اور امتناع کذب کلام نفسی
و لفظی میں حسب تقریر گذشتہ استلزام محقق ہو لیا تو اب خواہ مخواہ کذب کلام لفظی کو
بھی ممتنع بالذات ماننا پڑیگا وہو المطلوب۔ اقول بحول اللہ احقر نے مولف مذکور کی کلام کو
ملخص کرکے بیان کر دیا ہے ورنہ انہوں نے تقریر مدعی میں طول زیادہ کیا ہے سو ہم
ان شاء اللہ ابطال مطلب مولف کے ساتھ اُن امور کا جواب بھی عرض کرینگے جو امور
کہ مولف مذکور نے ضمن تقریر میں اپنے مفید مدعا یا ہماری خلاف مقصود سمجھ کر تحریر

کئے ہیں اسکے بعد یہ عرض ہے کہ اوراق گذشتہ ملاحظہ فرمانے والوں پر یہ امر ان شاء اللہ
خود منکشف ہو جائیگا کہ بروئے درایت و روایت قدم کلام لفظی حق ہے یا حدوث اور
حضرات اہل بیت و ائمہ مجتہدین و سلف صالحین کے نزدیک کونسا مسلک حق ہے
بالجملہ اہل فہم و انصاف ان شاء اللہ تقریرات سابقہ کو ملاحظہ فرما کر یہ تو اچھی سمجھ جائینگے
کہ مولف موصوف کا یہ دعوے محض بے اصل خلاف عقل و نقل ہے مولف کے بیان سے
جا بجا ظاہر ہوتا ہے کہ جمہور متاخرین مسئلہ کلام میں سلف صالحین اور اہل بیت کرام و
مجتہدین کے مخالف ہیں جسکے حسب ارشاد سلف نعوذ باللہ جمہور متاخرین کا بھی غیر
ہیں اور بموافق ارشاد متاخرین جملہ سلف صالحین اہل ضلالت و غباوۃ و بدعت و
جہالت میں داخل ہیں سبحانک ہذا بہتان عظیم حالانکہ حسب بیان بالا
اس امر کا منشاء صرف قلت تدبر و مبالغہ ہے دیکھئے قاضی عضد اور مولانا بحر العلوم
جیسے اعتماد پر یہ سب زور و شور تھا خود انہیں کے ارشادات سے بجائے تصدیق
ان خوش فہموں کے دعوے کی تغلیط کس صراحت کے ساتھ ظاہر ہو چکی ہے اب یہ
اور علماء معقول کی غلط فہمی پر دال سمجھئے یا مغالطہ دہی پر محمول فرمائیے جس سے اہل فہم
و دیانت ہی محظوظ رہ سکتے ہیں خیر یہ جملہ امور تو تقریرات گذشتہ سے بحمد اللہ معلوم ہو چکے
جس سے اہل فہم و انصاف سمجھ سکتے ہیں کہ مولف کا اہل بیت رسالۃ اور ائمہ مجتہدین
و جملہ سلف صالحین رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین کو قائلین قدم الکلم و عبارات میں داخل
کرنا جسکو جمہور اہل سنت غباوت و ضلالت فرما رہے ہیں دعوے بلا دلیل و جرات
بے اصل ہے البتہ اس موقع میں قابل لحاظ فقط یہ امر ہے کہ مولف مذکور نے جو قدم و حدوث
کلام لفظی دونوں صورتوں میں امتناع ذاتی کذب کلام لفظی بہت زور کے ساتھ
ثابت کیا ہے اس میں حق کیا ہے اسلئے یہ التماس ہے کہ اگر کلام لفظی کو حادث مانا
جائے جو سلف و خلف کے نزدیک حق ہے اور جسکو مولف بجا لہ مذہب متاخرین
فرما رہے ہیں تو اس صورت میں تو امتناع مذکور کے ثبوت کی توقع کرنی خیال خام ہے
کیونکہ تقاریر معروضہ سابقہ کے ملاحظہ کے بعد یہ امر ادنی تامل سے معلوم ہوتا ہے کہ مولف

نے جس قدر اس محل میں زور طبع دکھلایا ہے محض بے سود ہے ہمارے مجیب عجالہ
اس سے کسی طرح کی مضرت نہیں ہو سکتی اسلئے کہ منشاء استدلال مولف گل یہ امر ہے
کہ کذب کلام نفسی کو ممتنع مان کر اس کے ذریعہ سے کلام لفظی میں کذب کا امتناع ذاتی
ثابت کرتے ہیں سو ان کی مراد کلام نفسی سے اس مقام میں اگر کلام نفسی مع منشاء حیطہ
خالیہ ہے تو اسکا ممتنع الکذب بمعنی مذکورہ سابقہ ہونا تو بیشک مسلم مگر اس کے صدق
وکذب کو کلام لفظی کے صدق وکذب کے لئے موقوف علیہ کہنا اور ان میں تطابق
فی الصدق والکذب کو ضروری کہنا اہل فہم سے متوقع نہیں اور اگر کلام نفسی سے
مراد انکی غرض مدلولات مرکبہ وضعیہ الفاظ ہے تو اس کے صدق وکذب کو کلام لفظی
کے صدق وکذب کا مبنی کہنا اور باہم ان کو مطابق فی الصدق والکذب بتانا تو مسلم
مگر مدلولات مذکورہ کے کذب کو ممتنع بالذات قرار دینا قابل تسلیم نہیں مستدل کے
ذمہ واجب ہے کہ اول کسی دلیل قابل قبول سے مدلولات وضعیہ کے کذب کا امتناع
ذاتی ثابت کرے اسکے بعد کذب مذکور کے امتناع سے اثبات امتناع کذب
کلام لفظی کا نام لے ثبت العرش ثم انقش بالجملہ کلام نفسی صفت حقیقی اور
کلام لفظی میں تو تطابق فی الصدق والکذب متصور نہیں جو اول کے امتناع
کذب سے دوسری میں ثبوت امتناع مذکور کی صورت نکلے اور کلام نفسی بمعنی مدلولات
مرکبہ وضعیہ اور کلام لفظی میں ہر چند تطابق مذکور مسلم ہے لیکن چونکہ مدلولات مذکورہ
میں کذب کا ممتنع بالذات ہونا مسلم نہیں اسلئے ان کے واسطے سے کلام لفظی کو
کیونکر ممتنع الکذب کہہ سکتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہوا کہ مولف عجالہ کا کلام نفسی کے
امتناع کذب سے کذب کلام لفظی کا امتناع ذاتی ثابت کرنا کسی طرح لائق تسلیم
نہیں خاتمہ تذکرہ اب ہم بروئے انصاف صاحب عجالہ کو چاہئے کہ اول کلام نفسی
کا مصداق معین فرماویں۔ کہ ہر دو معنی مذکورہ میں سے ان کی مراد کون سے
معنی ہیں پھر اسکا امتناع کذب ذاتی بیان کریں اس کے بعد استدلال مذکور
قائم کریں جواب کے امیدوار رہیں اس سے پہلے بشرط انصاف ان کا استدلال

لائق جواب وقابل التفات ہرگز نہیں چنانچہ مقدمہ کتاب کے اخیر میں بھی اس امر پر ہم اطلاع
کو متنبہ کر چکے ہیں مگر مشکل یہ ہے کہ ہمارے مقلد خود ان امور صریحہ کو بھی سمجھتے ہیں اور نہ
کسی کی تنبیہ پر متنبہ ہوتے ہیں مگر عجب کو بد گمانی ہوتی ہے کہ بعض حضرت جوش میں کر
مدلولات مذکورہ کے کذب کو ممتنع بالذات ثابت کرنے کے لئے بلا تدبر شرح مواقف
وشرح مقاصد وغیرہ کی عبارات کیف ما اتفق نقل فرمانے کو مستعد ہو جائیں گے لیکن یہ
یاد رہے کہ نقل عبارات سے حسب مثل مشہور اگر ہمکو فقط بر جہیں ابنا منظور ہے تو کچھ
دا ابقہ نہیں ایسوں کے لئے تو حضرت فخر عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی فاصنع ما شئت فرماتے
ہیں ہاں اگر اثبات مدعا منظور ہو تو ضرور ہے کہ نقل سے پہلے مدعا اور عبارات مستدلہ
میں ہم رنگی ہو ایسا نہ ہو کہ بجائے ثبوت مدعا کہیں اظہار خوش فہمی ہونے لگے چنانچہ
علامہ دوانی وقاضی عضد و مولانا بحر العلوم بلکہ میر قطبی وغیرہ کی عبارات میں یہ تماشا
ہو چکا ہے کہ ہر چند ہمکو پوچھیں دینا پڑا مگر اس میں بھی شک نہیں کہ مستدلین کی اظہار
تدبر وخوش فہمی میں بھی عقلا کو خفا باقی نہ رہا اس پر بھی اگر کوئی صاحب فہم وحیا کو بغل میں
مار کر اکابر دین کو مزاری فرمائیں یا راسخین فی العلم کے دلایل حضرت اغلوطات بتلائیں اور کوئی
عاقل فاصنع ما شئت کے سوا کیا جواب دے سکتا ہے ونعم ما قیل سحر با معجزہ پہلو نزند دل
خوش دار کہ فرعون کجا صرف دو موسی بیرو بالجملہ اس تحقیق کے موافق تو کچھ ہی انکار مقدمہ
کتاب اور بحث قدم وحدوث کلام لفظی میں بحواد اقوال کا بر عرض کر چکا ہے مولف
موصوف کے استدلال کا بطلان محتاج بیان نہیں اور نہ کسی قسم کی جوابدہی اسپر لازم
اور اسی وجہ سے اور جواب دینے اور بلا ضرورت طول دینے سے دل کتراتا ہے لیکن
جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مولف تحریر غلامہ و عقیف یاد کی تمام شیخ آزمائی اور جلد کار روائی ذرا
سی بات میں انجان ہو گئی اور بجوز رد داس کی اور جانفشانی سے کی تھی دل کی دل ہی میں
رہ گئی اسلئے بپاس خاطر مولف ان کی طرز کے موافق ہمیں اس استدلال کو بیجا بتلا کر جواب
دینا اور ان کے ماہا امور ضعیفہ کا حال واقعی واضح کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے اور یہ طول
محض بے سود معلوم نہیں ہوتا اسلئے اب بسبیل تنزل حسب بیان سابق فاضل کی ہم بھی

تسلیم کرتے ہیں کہ کلام نفسی صفت ذاتی واجب تعالیٰ بھی مدلولات وضعیہ الفاظ ہیں اور
انہیں میں عدم صدق ممتنع بالذات ہے لیکن اتنی بات سے کذب کلام لفظی کا امتناع
ذاتی کسی طرح ثابت نہیں ہوتا خود مولف کی تصریح سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صدق کذب
معانی مدلولہ کلام لفظی کے صدق و کذب کے لئے مبنی اور مرجع ہے یعنی کذب کلام
نفسی موقوف علیہ و علت ہے اور کذب کلام لفظی معلول اور اس پر موقوف ہے اور سب
جانتے ہیں کہ علت کا امتناع ذاتی معلول کے امتناع ذاتی کو مقتضی نہیں ہوتا وہی
عدم واجب وعدم عقل اول کی مثال موجود ہے جسکو ان صاحبوں نے بھی اپنی تصنیفات
میں بعض موقعوں پر بیان فرمایا ہے یعنی یہ امر تو بیشک مسلم کہ موقوف علیہ کا امتناع
ذاتی موقوف کے امتناع کو مقتضی ہوتا ہے لیکن موقوف کے امتناع ذاتی کے لئے اسکو
مقتضی کہنا خلاف عقل و نقل ہے تو اب امتناع ذاتی کذب کلام نفسی یعنی مدلولات
وضعیہ الفاظ اور انطباق مذکورہ مولف ہر دو امر کی تسلیم سے کذب کلام لفظی کا امتناع
بالغیر لازم آئیگا جو ہمارا عین مدعا ہے اتنی بات سے امتناع ذاتی معلوم نہیں کیونکر ثابت
ہوگیا جو کہ خود ان کی تصریحات کے بھی مخالف ہے باقی شارح مقاصد کے اس ارشاد کو
وطریق اطراد هذا الوجه فی کلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه
عبارة عن کلامه الازلی ومرجع الصدق والکذب الی المعنی جو کہ شارح
محقق نے ثبوت امتناع الکذب فی الکلام النفسی کے بعد بیان فرمایا ہے پیش کرنا
اور اسکا یہ مطلب سمجھنا کہ امتناع کذب فی الکلام النفسی سے کذب کلام لفظی کا امتناع
ذاتی ارشاد مذکور سے ثابت ہوتا ہے بعینہ وہی قصہ ہے کہ دو اور دو کے جواب میں
کسی بھوکے نے چار روٹیاں کہا تھا بنظر انصاف ارشاد مذکور سے فقط یہ امر ثابت
ہوتا ہے کہ جب کلام نفسی کا ممتنع الکذب ہونا ثابت ہوگیا جو کہ صدق و کذب کے لئے
مرجع ہے تو اب جو نظم و عبارت اسپر دال ہوگی وہ بھی ممتنع الکذب ضرور ہوگی امتناع
ذاتی کذب کلام لفظی کے لئے کوئی دلیل اور قرینہ موجود نہیں بجز اسکے کہ مدعیان معقول
نہ دعال تے اکابرین کو وزرا بنانے کے لیے اس امر پر اجماع کر لیا ہے کہ جہاں الفاظ

امتناع نظری موافق مثل مذکور کے اس سے امتناع ذاتی مراد ہوگا اور یہ جواب اس
بنا پر ہے کہ شارح مقاصد کے کلام کا مطلب جو مجیب لاہوری سمجھے ہیں وہی تسلیم
کرلیا جاوے ورنہ حسب تحقیق مذکورہ بالا استدلال کو لازم ہے کہ اول یہ بتلائیں کہ کلام
نفسی سے شارح مقاصد کی کیا غرض ہے اور اس میں کونسا امتناع مقصود ہے ذاتی یا
غیری شارح نے کسی امتناع کی تصریح نہیں فرمائی نصیب عدا اگر یہاں بھی امتناع
غیری ہی مقصود ہے تو پھر تو اس سے کلام لفظی میں کذب کا امتناع ذاتی ثابت
کرنا بہت ہی معقول ہے وما علینا الا البلاغ علی ہذا القیاس مولف عجالہ کا
اس مدعی کے ثبوت کے لئے یہ فرمانا یمتنع کذبه البتة والا لزم کذب الکلام
النفسی ایضا الخ یعنی اگر کذب کلام لفظی کو ممتنع بالذات نہ کہو گے تو کلام نفسی کا کذب
لازم آئیگا صریح باطل ہے کیونکہ منکرین امتناع ذاتی کذب مذکور اسکے امتناع غیری کو
تو تسلیم کرتے ہیں اور جیسا امتناع ذاتی فعلیہ کے مخالف ہے امتناع غیری بھی فعلیہ
کے مضاد ہے پھر کذب کلام لفظی کے فقط ممتنع بالذات نہ ہونے سے فعلیۃ کذب کلام
نفسی کیونکر لازم ہو سکتی ہے البتہ اگر فعلیۃ کذب کلام لفظی کو تسلیم کر لیا جاتا تو یہ لازم
مذکور بیجا تھا مگر غالبا اصلاح کلام کے لئے مضاف مقدر مانکر تقدیر کلام یہ کی جائیگی
کہ لزوم امکان کذب الکلام النفسی مگر اسکا کیا علاج ہوگا کہ کذب کلام نفسی کا موقوف علیہ
ہونا کذب کلام لفظی کے لئے مسلم ہے تو اب امکان کذب کلام لفظی یعنی امکان معلول
سے اگر امکان کذب کلام نفسی یعنی امکان علت تسلیم کیا جاتا ہے تو امکان ذاتی عدم
عقل اول سے امکان ذاتی عدم واجب بھی تسلیم کرنا پڑیگا جسکو ملاحدہ یونان تک
بھی باطل کہہ رہے ہیں باقی مولف ثاقب کا یہ فرمانا کہ کلام لفظی واجب تعالیٰ میں امتناع کذب
اگرچہ من حیث الانطباق علی الکلام النفسی ہے مگر حیثیت مذکورہ چونکہ کلام لفظی واجب تعالیٰ
کے مفہوم میں داخل ہے اور کلام لفظی باری تعالیٰ بدون اس حیثیت کے ہو نہیں سکتی تو اب
یہ حیثیت امتناع ذاتی کے منافی بھی نہ ہوگی یعنی کلام لفظی للواجب اسی کو کہا جائے گا
جو اس کے کلام نفسی پر دال و منطبق ہو اور کلام نفسی کا ضروری الصدق ہونا مسلم تو کلام

لفظی کاذب اُس پر دال و منطبق کیونکر ہو سکتی ہے اور جب دلالت و انطباق مذکور
باقی نہ رہے تو بہ نسبت واجب تعالیٰ اسکو کلام لفظی کہنا بدیہی البطلان ہو جائیگا جسکا
نتیجہ یہ نکلا کہ جو کلام لفظی کاذب تجویز کی جائیگی اسکو کسی طرح کلام واجب تعالیٰ نہیں
کہہ سکتے بچند وجوہ قابل قبول نہیں اوّل تو اس وجہ سے کہ مؤلف ثانی کی اس جملہ
تحقیق و تدقیق کا منشا صرف یہ ہے کہ وہ کلام لفظی کی حقیقت انطباق علی النفسی بتلاتے
ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب تلک کوئی کلام لفظی حق تعالیٰ شانہ کی کلام نفسی پر کہ جسکا
واجب الصدق ہونا مسلم ہے دال و منطبق نہ ہوگی اسکو ہرگز واجب تعالیٰ کی کلام لفظی
نہیں کہہ سکتے اگرچہ اسکے لئے موجد و مؤلف بلا واسطہ ذات خالق کائنات کو تسلیم
کر لیا جائے سو ہم مؤلف موصوف کے اس دعوے کو نہیں مانتے جو اُن کے تمام
استدلال کا منشا ہے بلکہ بحمد اللہ اُس کی تکذیب پر دلائل و قرائن موجود ہیں مؤلف
ثانی کا یہ فرمانا کہ واجب تعالیٰ کی نسبت کلام لفظی اسی کو کہا جائیگا جو کلام نفسی پر بتمامہا
پر بطور معلوم منطبق ہو بدون انطباق مذکور کسی کلام کو کلام لفظی کہنا درست نہیں اور ایجاد
و تالیف اس اطلاق کے لئے صحیح نہیں ہو سکتا محض ان کا ایجاد بے بنیاد ہے اوّل
تو مؤلف موصوف نے اپنے اس دعوے مخترعہ کے لئے کوئی دلیل قابل قبول و اطمینان
پیش نہیں فرمائی اور چند عبارات جو اس موقع میں پیش کی ہیں ان کی کیفیت عنقریب
عرض کروں گا دوسرے ہم بالبداہت دیکھتے ہیں کہ اگر کسی کی معانی نفسیہ کو کوئی اپنی
عبارت و الفاظ سے تعبیر کرے تو وہ کلام لفظی اُسی معبر کی کہلائیگی اگرچہ کلام نفسی
مقررہ فی نفس المتکلم کے خلاف ہی ہو دیکھئے معانی فرمودہ حق تعالیٰ کو اگر کوئی اپنی
الفاظ و عبارات میں بیان کرے تو با وجود انطباق و دلالت بیان فرمودہ مؤلف ثانی
کوئی اس عبارت کو جناب باری جل مجدہ کی کلام لفظی نہ کہیگا تو اب کوئی عاقل اس
امر میں متامل ہوگا کہ جب کوئی کسی کلام کو الفاظ مخصوصہ سے مؤلف کریگا تو وہ کلام
اُسی کی کہلاویگی معانی مدلولہ کسی کی طرف منسوب ہوں علاوہ ازیں علماء متکلمین کے
ارشادات سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ الفاظ مخصوصہ کے لئے جو مؤلف ہوگا اسکی

کلام لفظی کہلائیگی دلالت و انطباق مذکور کی وجہ سے کسی کلام کو کسی کی طرف منسوب کر دینا
کافی نہیں ہو سکتا شرح عقاید و شرح فقہ اکبر وغیرہ میں موجود ہے التحقیق ان کلام اللہ تعالیٰ
اسم مشترک بین الکلام النفسی القدیم و معنی الاضافة کونہ صفة لہ تعالیٰ و بین
اللفظی الحادث المؤلف من السور والآیات و معنی الاضافة انہ مخلوق اللہ تعالیٰ لیس من
تالیف المخلوقین اس ارشاد سے صاف مفہوم ہوتا ہے کہ کسی کلام لفظی کا جناب باری کی
طرف منسوب ہونا اس امر پر مبنی ہے کہ تالیفات مخلوقین کو اس میں دخل نہو یعنی تالیف
واجب تعالیٰ بلا واسطہ حاصل ہوئی ہو اور مخلوق جناب باری ہونیکو نسبت میں
دخل نہیں یہ جدا امر ہے کہ کلام لفظی خواہ کسی کی ہو واجب کی یا ممکن کی وہ بیشک مخلوق
باری ہوگی ظاہر ہے کہ اگر کلام لفظی میں یہ ضرور ہو کہ وہ متکلم کی مخلوق بھی ہوا کرے تو اب
کسی ممکن سے ہرگز کلام لفظی صادر نہو سکیگی وہو باطل بالبداہتہ باقی مؤلف عجالہ جو اسکا معنی انطباق
مذکور کو ٹھہرتے ہیں اسکا اس عبارت بیان فرمودہ علماء میں کہیں پتہ بھی نہیں علی ہذا القیاس
شارح مقاصد کا یہ فرمانا کلامہ تعالیٰ یطلق بالاشتراک او المجاز المشہور علی النظم المخصوص
الا لجحد بانہ دال علی کلامہ القدیم بلا ان انشاءہ برقومہ فی اللوح المحفوظ او بجرہ فی
الملائکة اسکا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جب کسی کلام کو کوئی متکلم انشا و تالیف کریگا اور وہ کلام
لفظی مؤلف کلام نفسی پر دال و منطبق ہوگی اس وقت اس متکلم کی وہ کلام لفظی شمار کی جائیگی
اگر امرین مذکورین میں سے ایک امر بھی معدوم ہوگا تو اسکو اس متکلم کے لئے کلام لفظی نہ
کہیں گے ابھی عرض کر چکا ہوں کہ اگر کسی دوسرے شخص کے معانی و مطالب نفسیہ کو ہم
اپنے الفاظ مرادفہ سے بیان کریں تو بالبداہتہ وہ ہماری کلام لفظی کہلائیگی نہ اسکی حتیٰ کہ متکلم ایسے
مضمون کو جو کہ اسکے علم کے خلاف ہو اور باطل و غلط ہو اگر اپنے الفاظ سے تعبیر کرتا ہے تو کلام کو
تو اس متکلم کی نسبت کلام لفظی کہتے ہیں کوئی انکار نہیں کر سکتا اگر مؤمن بلا ارادہ مجاز انبت
الربیع البقل کہیگا تو گو یہ کلام کاذب اور خود اسکے علم کے بھی خلاف ہے مگر تاہم اسی کی
کلام لفظی کہلائیگی علاوہ ازیں محقق کا یہ ارشاد خود اُن کے اس ارشاد کے مخالف ہوگا جو حوالہ
شرح عقاید ابھی معروض ہو چکا ہے جس میں انطباق و دلالت کا اصلا ذکر نہ تھا بلکہ صاحب

منہم ادنیٰ تامل تو سمجھ سکتا ہے کہ کلام لفظی کا کسی کی طرف منسوب ہونا فقط اس امر پر
موقوف ہے کہ اسکے انشاء و تالیف سے اس کی تحقیق کی نوبت آئی ہو اور حضرت عبارات
میں کلام لفظی کی تحقیق میں انہ مخلوق اللہ یا دال علی کلامہ القدیم فرمایا ہے بطور بیان
واقع ہے قید ذاتی ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ قیود مذکورہ کلام لفظی کی حقیقت اور تعریف
میں ماخوذ ہیں اور نیز حضرات علماء کو مطلقاً کلام لفظی جناب باری کی تعریف کرنی بھی منظور
نہیں بلکہ کلام لفظی خاص جسکو قرآن کہتے ہیں اُسکو بتلانا مقصود ہے چنانچہ ہر دو عبارات
منقولہ حضرت میں اول میں سور و آیات کا لفظ اور دوسری میں النظم المخصوص اور انشاء
بر قوم مرفی اللوح المحفوظ الخ فرمانا اس امر پر قرینہ واضحہ موجود ہے اور یہ سب کو نزدیک
محقق و مسلم ہے کہ جس قدر کلاموں کی جناب باری کی طرف سے نظم یا انشاء ہو کر تم کی نوبت پہنچی ہے
یا آئندہ کو آئیگی وہ سب ضروری الصدق و مطابق للواقع اور دوال و منطبق علی الکلام النفسی
ہیں لیکن جس قدرت و امکان کے ہم مدعی ہیں اس میں ان امور سے کوئی نقصان نہیں
آسکتا علیٰ ہذا القیاس عبارات کثیرہ ہماری موید موجود ہیں ملا علی قاری دوسرے موقع میں
فرماتے ہیں وانما یقال المنظوم العبرانی الذی ہو التوریۃ والمنظوم العربی الذی ہو القرآن
کلام سبحانہ لان کلماتہما وآیاتہما ادلۃ کلامہ وعلامات مرامہ ولان مبدع نظمہما من اللہ
تعالیٰ الا ترے انک اذا قرأت حدیثا من الاحادیث قلت ہذا الذی قرأتہ وذکرتہ لیس
تعالیٰ بل قول الرسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لان مبدع نظم ذلک القول من الرسول علیہ الصلوۃ والسلام
اس کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ واجب تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کلام
لفظی ایسے کہیں گے جس کی نظم و تالیف میں کسی دوسرے کو دخل نہو قرآن مجید میں
جسقدر کلام موجود ہے چونکہ علم باری اور واقع کے مطابق ہے اسلئے اس میں دلالت و انطباق
ضروری ہے دوسری جگہ فرماتے ہیں قال الطحاوی نقول کلام اللہ منہ بدا بلا کیفیۃ ای لا نعرف کیفیۃ تکلمہ بہ کذا قال
غیرہ من السلف منہ بدا والیہ یعود وانما قالوا منہ بدا لان الجہمیۃ من المعتزلۃ وغیرہم کانوا یقولون
انہ خلق الکلام فی محل فبدأ الکلام فی ذلک المحل فقال السلف منہ بدا ای ہو المتکلم بہ فمنہ بدا
لا من بعض المخلوقات الخ یہ کلام بھی امر مذکور پر دال ہے کیونکہ حق تعالیٰ کے خالق کلام لفظی ہونے

لئے متکلم ہونے کا اصل معنی بتلاتے ہیں جس کی وجہ سے ہر ایک کلام لفظی عباد کی وجہ سے
واجب تعالیٰ کا متکلم ہونا ہوگا چنانچہ معتزلہ اسکے قائل ہیں اس لئے طحاوی وغیرہ نے صاف
تصریح فرما دی کہ متکلم بکلام لفظی ہونے کے لئے اس امر کو منشاء نہیں کہہ سکتے کہ واجب
تعالیٰ اسکے لئے خالق ہو بلکہ صرف یہ ضروری ہے کہ اُس کلام لفظی کا ظہور واجب تعالیٰ
سے اس طرح ہو کہ بعض مخلوقات کو اُس میں اصلاً دخل نہ ہو یعنی بلا واسطہ اُس کلام کی عقد
و تالیف کو واجب تعالیٰ کی طرف منسوب کر سکیں بالجملہ متکلم بکلام لفظی ہونیکے لئے دلالت
و انطباق تو بیشک صاحب مجالہ ضروری ہے یعنی کلام نفسی متقرر فی نفس المتکلم کے ساتھ اسکے
مطابقت ہو مگر ضروری نہیں فقط نظم و تالیف منقولہ اسابقہ کافی ہو اگر کوئی شخص اپنے کلام
نفسی متقرر فی الذہن کے خلاف اور اپنے علم و اعتقاد بلکہ نفس الامر کے بھی مخالف کسی
مضمون کو اپنے الفاظ میں بیان کریگا وہ بیشک اُسی کی کلام لفظی کہلائے گی ہاں اگر کوئی
کلام نفسی میں تصرف کر کے اُس سے مراد معانی مستعملہ و متصورہ لینے لگے علم و اعتقاد متکلم کے
موافق ہوں خواہ مخالف تو بیشک مولف ثانی کا یہ فرمانا بجا ہو سکتا ہے کہ کلام لفظی و نفسی میں
مطابقت ضروری ہے کیونکہ جو مضمون متکلم کو معلوم نہوا اور اسکے تصور کی متکلم کو نوبت نہ آئی ہو
تو وہ مضمون اُس طرح ہوگا جسکے ساتھ نظم و اخبار کا متعلق ہونا بدیہی البطلان و لیکن مطابقت
بمعنی اصطلاح مشہور ہرگز نہیں ہو سکتی کیونکہ علم واجب بالمعنی المعلوم جملہ امور صادقہ و کاذبہ کو
محالات ذاتیہ کے ساتھ بھی متعلق ہو حق تعالیٰ شانہ کو جیسے لا الہ الا اللہ کے مضمون صادق
کا علم ہے ایسے ہی نصاریٰ کی تثلیث باطلہ اور ان کے اِنَّ اللّٰہَ ثَالِثُ ثَلٰثَۃٍ کے اعتقاد رکھنے کا
بھی علم ہے تو جب کل مطالب صادقہ و کاذبہ کو اسکا علم محیط ہو اور بطور تصرف کلام نفسی کو وسعت
بھی عام ہے تو اب جو کلام لفظی صادق یا کاذب فرض کیا جائیگی ضرور کلام نفسی بالمعنی المذکور کے مطابق
ہوگی جب بحمد اللہ یہ امر ثابت ہو گیا کہ ہر ایک کلام لفظی کے لئے کلام نفسی کے ساتھ مطابقت
بیان امر مولف مجالہ ہرگز ضروری نہیں تو اب ہم علمائے مولف موصوف جسکے ثبوت کو وہ در پے
تھے پھر ثابت نہ ہو سکا گو ہم نے اُن کی خاطر سے کلام نفسی سے معانی موضوعہ الفاظ مراد
لئے تھے اور اُن میں کذب کا امتناع ذاتی بھی علی الفرض تسلیم کر لیا تھا اگر اسکو کیا کہیئے کہ

کلام لفظی و نفسی میں مطلقاً باہم مطابقت ضرور نہیں اگر ہو تو فقط کلام مطابق الاعتقاد المتکلم میں تطابق
قابل تسلیم ہے اور اگر کلام نفسی میں حسب ماذکر مطابقت کو ضروری کہا بھی جائے تو پھر بھی اس کا
تسلیم کرنا ہمکو اصلا مضر نہیں کما مر اور دیکھیے جو حضرات کلام نفسی کو ذریعہ کلام لفظی میں کذب کا
امتناع ثابت کرتے ہیں انکو بار ہیں علامہ چلپی شرح مواقف کے حاشیہ میں فرماتے ہیں و فیہ
نظر لان کون الالفاظ والعبارات دوال للنسبۃ الی الکلام النفسی لثابت صدقہ بالدلیل
المذکور فرع امتناع الکذب فی الکلام اللفظی کما لا یخفی فبناء امتناع الکذب فیہ علی کونہ
دوال علیہ دور یعنے کلام نفسی مسلم الصدق کیلئے الفاظ و عبارات کو دال کہنا کلام لفظی کے
امتناع کذب پر متفرع ہے سو اب اس دلالت و مطابقت کی وجہ سے کلام لفظی میں امتناع کذب ثابت
کرنا دور صریح ہے اس کلام سے بالتصریح ثابت ہوتا ہے کہ کلام لفظی کیلئے کلام نفسی کے ساتھ
مطابق ہونا ضروری نہیں مطابقت مذکورہ قابل تسلیم ہے تو فقط اس کلام لفظی میں ہے
کہ جسکا امتناع کذب اول قبول کر لیا جائے جس ہو الوضاحۃ سمجھ میں آتا ہے کہ مطابقۃ
مع الکلام النفسی کو کلام لفظی کی حقیقت میں داخل کرنا ہرگز درست نہیں وہو المدعا اب اس شارح
فاضل چلپی پر پیچ جان ہوتا تھا کہ جب کلام لفظی کے دال کہنے سے دور لازم آتا ہے تو
اعلام متکلمین اپنے ارشادات میں کلام نفسی و لفظی جناب باری کے ان مدلولات کی تصحیح کیوں
فرماتے ہیں سو اس شبہ کے دفع کی غرض ہو فاضل چلپی فرماتے ہیں و الاصحاب انما قالوا بکون الکلام
دلیلا علی المعنے النفسی القائم بذاتہ تعالی لا فی نفس الامر بعد ما تقرر عندہم من امتناع الکذب
یعنی جن حضرات متکلمین نے کلام لفظی کو دال اور معنی نفسی کو مدلول فرمایا ہے انکی غرض مرد و معنی کا
بیان فرمانا ہے کلام نفسی کے امتناع کذب سے کلام لفظی میں امتناع کذب ثابت کرنا انکو منظور نہیں
بلکہ امتناع کذب کلام لفظی اول انکے نزدیک ثابت ہو چکا ہے اسکے بعد کلام لفظی کو دال فرمایا
ہیں جسکا خلاصہ یہ ہوا کہ حق تعالی شانہ کی کلام لفظی کو بدلیل غیر صادق مان کر کلام نفسی پر
دال کہنے میں کوئی خرابی نہیں ہر علماء متکلمین کی یہ غرض ہو ہاں قابل انکار ہے کہ کلام
لفظی کو دال کہہ کر اسکا امتناع کذب اسپر متفرع کیا جائے جیسا مولف مجالہ نقل کرتے
ہیں اسکی مثال بعینہ ایسے سمجھیے جیسا کتب کلامیہ میں بار بار موجود ہے کہ جملہ افعال باری کا

موافق حکمت ہے نا مسلم و ضروری ہے تو اسکا مطلب حسب بیان مولف مجالہ یہ ہونا چاہیے کہ فعل
خلاف حکمت ممتنع بالذات ہے کیونکہ جو فعل خلاف حکمت ہو اسکو حسب اقوال علماء بوجہ
مخالفت حکمت فعل باری ہرگز نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ افعال باری کا مطابق حکمت ہونا
ضروری ہے تو جو معنے اس ارشاد علماء کے لیے جاتے ہیں وہی معنی ارشاد سابق کے لیجیے
اور اگر ان امور سے قطع نظر کرکے صاحب مجالہ کے اس قول کو ہم تسلیم کرلیں کہ کلام لفظی جناب
باری میں دلالت و تطابق مذکورہ بالا ضروری لازم ہے تو پھر بھی بحمد اللہ ہم کو کوئی دقت پیش
نہیں آتی کیونکہ مولف موصوف کے اشکال کا خلاصہ اسوقت کل یہ ہوگا کہ جب کلام لفظی
و نفسی میں تطابق فی الصدق والکذب ضروری ہوا اور ہر کلام کو ممتنع الکذب تسلیم کر رکھا ہے
تو اب کلام لفظی کو ممتنع الکذب کہنا خود بخود لازم آجائیگا ورنہ یا تو کلام نفسی کو بھی غیر ممتنع الکذب
کہنا پڑیگا یا جسکو دال کہتے تھے وہ دال نہ رہیگا اور اسوجہ سے اب اسکو کلام لفظی واجب تعالی
کہنا ہی باطل ہو جائیگا کیونکہ ہر وہ کلام میں اگر تطابق مذکور نہ مانا جائیگا تو جسکو کلام واجب
تعالی کہا تھا وہ بوجہ عدم انطباق کلام واجب نہ رہیگی اور اگر تطابق تسلیم کیا جاتا ہے اور باوجود
اسکے کلام لفظی کو غیر ممتنع الکذب کہا جاتا ہے تو امکان کذب کلام نفسی بھی ماننا پڑتا ہے سو اسکے
جواب میں ہم شق ثانی یعنی انطباق بین الکلامین کو تسلیم کرکے یہ عرض کرتے ہیں کہ عدم صدق
کلام لفظی مذکور فی نفسہ علی حالہ مقدور واجب ہے حالت انطباق میں وہ مقدوریت واجب جاتی
نہیں رہی لیکن کذب کلام مذکور بدون کذب کلام نفسی بوجہ علاقہ دلالت و انطباق ہو کیسے تحقق
نہیں ہو سکتا اور کذب کلام نفسی کو ممتنع بالذات مان رکھا ہے تو اب اس کی وجہ سے
کذب کلام لفظی کو بھی ممتنع ضرور تسلیم کیا جائیگا مگر فی حد ذاتہ کذب مذکور مقدور قدرت
قدیمہ تھا تو اب بوجہ تسلیم انطباق اسکا کلام واجب ہونا بھی مسلم رہا اور کلام نفسی کا امکان کذب بھی
لازم نہ آیا اور اسکی مثال بعینہ ایسی سمجھئے کہ کوئی سمجھے کیونکہ جب معلول اول کا عدم انفکاک ذات
واجب سے ضروری ہو تو اب لا محالہ معلول اول کے وجود کو واجب اور اسکے عدم کو ممتنع بالذات کہنا پڑیگا
کیونکہ معلول کے عدم کو اگر ممکن بالذات کہو گے تو یا تو معلول اول معلول نہ رہیگا اور یا واجب
تعالی کے لیے امکان عدم ماننا پڑیگا اسلیے کہ معلول کے عدم کو اگر ممکن کہتے ہیں تو

پھر اس کی علت بھی یعنی ذات واجب کو بھی اگر ممکن مانا جاتا ہے تو اس سے زیادہ بدیہی البطلان
اور کیا امر ہوگا کہ واجب بالذات کے امکان ذاتی کو تسلیم کر لیا گیا اور اگر علت تامہ کو واجب
لذاتہ مانتے ہیں تو بوجہ وجوب علت امکان معلول و انفکاک جو بالیقین علت و معلول مستحیل ہے
گیا انفکاک لازم آتا ہے جسکی وجہ سے معلول اول معلول ہی نہیں رہ سکتا سو اہل فہم پر ظاہر ہے کہ اسکا
جواب بھی ہوگا کہ علت تامہ کو واجب لذاتہ مانتے ہیں پھر اسکا تامل کیا جاوے اور اسی وجہ سے معلول
کو بھی واجب کہا جائے لیکن معلول اول بحالت تحقق علت تامہ بھی فی حد ذاتہ ممکن ہے و واجب بالغیر
نہیں ہو گیا تو اب معلول کی معلولیت میں بھی ہر فرق آیا اور علت تامہ واجب کے امکان کو بھی
مفسدہ باقی رہا اور ان تمام امور سے قطع نظر کر کے یہ عرض ہے کہ ہمارا دعا تو فقط یہ تھا کہ حق تعالی
شانہ بالنظر الی القدرۃ کلام لفظی کا ذب کے عقد و تنزیل پر قادر ہے اسکو کلام نفسی پر وارد مستحیل کیجیے
بیان کئے چنانچہ تقریرات سابقہ سے بیان منشاء نزاع میں مفصل عرض چکا ہوں تو اب مولف عجالہ جو کچھ
فرماتے ہیں ہماری اصل غرض کے اصلا مخالف نہیں بلکہ وہ صورت عدم ... کلام لفظی جس کے
بنا پر کلام ہوئی ہے خود مولف عجالہ بھی جو کاذب کے عقد و تنزیل پر واجب تعالی کو قادر تسلیم کرتے
ہیں ہمارا مقصود وہی تھا و الحمد للہ علی ذلک ثم اعلم ان فی اللباب حسب بیان صاحب عجالہ
کو کہاں پر بتاتا ہے اس کلام کو کلام الہی کہنا باوجود عدم انطباق مذکور تو سچا اور مجاز ہے بوجہ عدم
انطباق حقیقۃ اسکو کلام الہی نہیں کہہ سکتے سو مولف ثانی اول اس امر کا اقرار فرما لیویں کہ صفات
کلام کاذب کی تالیف و تنزیل بلا واسطہ پر قادر ہے اسکے بعد ہم بھی بنا بر خیال مولف مذکور انطباق
نہ ہونے کلام لفظی کے لئے ضروری یا اکثر تسلیم کر لیں گے کہ وہ کلام لفظی کاذب مجازا کلام الہی کہلاوے گی
اور اس امر کو کچھ ضرورت نہیں کہ کلام لفظی صادق کو بھی اکثر علما بوجہ تالیف و انطباق مجازا
کلام الہی فرماتے ہیں خود مولف بھی اس مجازیت کے قائل ہیں تو اب وجہ تخصیص ... کر کے کلام
کاذب کو بھی بوجہ اطلاق ... تالیف مجازا کلام الہی کہہ دیا جاوے ... جو اصل منشا کلام لفظی ہے
کیا اسکو کوئی عاقل اطلاق مجازی کی صحیح ہونے سے بھی خارج کر دیگا بلکہ وہ صورت حدوث
کلام لفظی جو حسب مذہب اہل سنت کا مذہب ہے کلام لفظی کے کذب کو ممتنع بالذات اور اسکو
غیر مقدور واجب تعالی کا کہہ دینا محض تحکم و خیال ہے بنظر انصاف ہرگز ہو سکتا ابطال

مستحق ہوتا ہے مولف عجالہ نے اپنی طرف سے ایجاد کر کے دلالت انطباق کو کلام لفظی کے لئے معتبر
ضروری بنایا مگر تقدیر ہے کسی طرح کام نکالا و الحمد للہ جب اہل فہم پر واضح ہو گیا کہ اس شق کی
مطابق ہو طور ہمارا ہی مدعا ثابت ہوتا ہے جو کہ ہمارا عین دعوی تھا اور علامہ دوانی نے جو اس
شق پر پہ سوال مایں جدوجہد فرمائی ہے سب بے سود و بر جوش معقول کا ثمرہ ہے تو اب
اسکے بعد اہل فہم سے تو امید ہے کہ تقریر احقر کو ملاحظہ فرما کر مولف مذکور کے ان خدشات کی
وجہ سے کہ جو خدشات بعضوں نے اس موقع پر بیان فرمائے ہیں انشاء اللہ کسی خلجان میں مبتلا
نہ ہونگے بلکہ ان کے جوابات خود سمجھ لیں گے لیکن اہل معقول کی انصاف پرستی و مغالطہ
دہی کے خوف سے ان خدشات کا جواب بھی بقدر ضرورت عرض کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے
اسلئے عرض ہے کہ مولف عجالہ نے شرح عقاید عضدیہ دوانی کی یہ عبارت نقل فرمائی و القران کلام اللہ
یطلق بالاشتراک والحقیقۃ والمجاز علی الکلام النفسی القدیم و معنی الاضافۃ کونہ صفۃ لہ تعالی
وعلی اللفظی المولف من السور والآیات و معنی الاضافۃ انہ مخلوق لہ تعالی لیس من تالیف المخلوقین
چنانچہ عنقریب احقر اپنی تقریر میں اس عبارت کی کیفیت عرض کر چکا ہے سو پہ فقیر تحریر سے
اس عبارت کو تحریر فرما کر یہ عذر کیا ہے کہ اس عبارت کا ظاہری معنی بالکل غلط ہیں کیونکہ
ظاہر عبارت کے موافق کلام الہی ہونے کے لئے اگر کسی کلام کا صرف مخلوق باری ہونا اور تالیف
مخلوق سے نہ ہونا ہی کافی ہوگا تو جملہ صفات غایبہ یا الممکنات مثل کذب و عجز و جہل و غیرہ کو بھی ذات
واجب کی طرف منسوب کرنا درست ہونا چاہیے لیکن پہ فقیر صاحب کا یہ ارشاد سراسر غلط ہو اصل
ہے کوئی عاقل اسکو تسلیم نہیں کر سکتا اگر شارح موصوف فقط مخلوق ہونیکو مدار اضافہ فرماتے تو بھی
اس قسم کا خدشہ پیش کرنا کسی قدر بجا تھا مگر اب تو بالتصریح شارح ممدوح و معنی الاضافۃ انہ
مخلوق لہ تعالی لیس من تالیفات المخلوقین فرما رہے ہیں اور احقر پہلے عرض کر چکا ہے کہ بنظر
تامل منشاء اضافت فقط تالیف ہی معلوم ہوتا ہے اضافت مذکورہ میں وصف خلق کو ہرگز
دخل نہیں اور مولف نے یہ غضب کیا کہ ظاہر ان عبارت کا یہ مطلب اختراع کر لیا کہ منشاء اضافت
فقط مخلوق ہونا ہے جسکی وجہ سے عجز و جہل و غیرہ کا بھی بوجہ مخلوقیت ذات واجب کی طرف منسوب
ہونا لازم آئیگا با ینہمہ ظاہر عبارت علامہ وغیرہ میں اصلا اشکال نہیں ان کا مطلب فقط یہ ہے

کہ کلام لفظی قرآنی چونکہ مخلوق باری ہے اور اُسی کی تالیف بلاواسطے سے محقق ہو نیکی نوبت
آئی ہے تالیف مخلوقین کو اصلا اُس میں دخل نہیں اسلئے اسکی اضافت واجب تعالی کی
طرف صحیح ہے بخلاف اور کلاموں کے کہ ہرچند وہ بھی مخلوق باریتعالی ہیں مگر چونکہ تالیف عباد کو
اُن کے تحقق میں دخل ہے اسلئے واجب کی طرف منسوب نہیں ہوسکتی اور یہ مطلب شارح کا
باعتبار اس کو یہ سمجھنا کہ عجز وجہل ممکنات بھی نعوذ باللہ واجب تعالی کی طرف منسوب ہوسکیگا از کہ
معقول ہی کا کام ہے اسکے بعد مولف غمار کو کیفیت تتبع جو تحریر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی اس موقع میں کہے
یہ جواب دے کہ نظم قرآنی پر کذب وعجز اسکے کو قیاس کرنا اور اول کی صحت اضافت سے دوسری
کی صحت اضافت کا قایل ہونا باطل ہے کیونکہ اول یعنی نظم قرآنی تو جناب باریتعالی کی اُن
محدثات ومخلوقات میں ہیں کہ جنکے حدوث میں عباد کے تصرف وکسب کو کچھ دخل نہیں بخلاف
اور ثانی یعنی کذب وجہل وعجز عباد کے کہ ہرچند وہ بھی مخلوق واجب ہیں لیکن ظاہر ہے کہ
اُنکے تحقق میں کسب عباد بھی ساتھ لگا ہوا ہے تو اسکا جواب ہماری طرف سے یہ ہوگا کہ اس
فرق سے اشکال مذکور سابقہ بخوبی مرتفع نہیں ہوسکتا کیونکہ اخبار صحاح میں ذریت بقر واشجار
واحجار کا تکلم وارد ہے اور یہ امر واضح ہے کہ اس کلام میں کسب عباد وقدرت ناس کو اصلا دخل نہیں
تو اب ضرور اس قسم کی تمام کلامیں مثل نظم قرآنی کلام واجب تعالی ہیں معدود ہونگی جو بالاجماع
باطل ہے تو اب یہ امر محقق ہوگیا کہ کلام واجب ہونے کے لئے فقط یہ امر کافی نہیں کہ تالیف
مخلوقین میں سے نہ ہو ورنہ کلام جمادات ونباتات حسب بیان سابق کلام باری کہلا سکیگی بلکہ
کسی کلام کے مضاف الی الباری ہونے کے لئے ضرور ہے کہ وہ دال منطبق بھی کلام نفسی
پر ہو تا وقتیکہ دلالت وانطباق محقق نہوگا اُس وقت تک کسی کلام کو متکلم کی طرف منسوب کرنا درست
نہ ہوگا اگرچہ خلق وتالیف سب کچھ موجود ہو الغرض کہانتک عرض کروں مولف نے اس مقام پر اپنی
ہوشیاری میں جب تحقیق وتدقیق فرمائی ہے اور سخیف اور بچر ہونیکا حق ادا کردیا ہو مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ یہ لوگ
تعالی کی تمام جو انشاء اسنا تناقض بھی متوقع نہیں جسکو کہ کنندہ کا ظاہر ومعارض کلام مصداق بنا دیجئے ہو سکے
نسبت عجز وکذب وجہل الی الباری کا اشکال جو اُنھوں نے پیش کیا تھا اس پر تو خود درست ہو کر گئے
اب فقط غلطجان ہو کہ کسی کلام لفظی کا تالیف مخلوق ہو نہونا اگر اس کلام کے منسوب الی الباری

ہونے کے لئے کافی سمجھا جاوے تو تمام حیوانات ونباتات وجمادات کی کلام جو صحاح
اخبار میں محقق ہیں جناب باری کی کلام لفظی کہنے پڑینگی اور اس نسبت میں نظم قرآنی
کے مماثل سمجھی جاوینگی جو بالاجماع باطل ہے مگر اس غلطجان کے ابھی ہونے میں انشاء اللہ
کسی صاحب فہم کو غلطجان نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ تالیفات مخلوق نہ ہونے
سے یہ غرض ہے کہ صرف تالیف جناب باری ہو تو اب ہماری عرض سابق کے مطابق
جناب باری کی کلام لفظی وہ کہلاویگی جو تالیف واجب تعالی سے موجود ہوئی ہو مخلوق
کی تالیف کو اسکے تحقق میں دخل نہو سو اب اتنی بات سے جمادات ونباتات وحیوانات
کی کلام کا نظم قرآنی کے مماثل ہوجانا اور اسکو کلام لفظی جناب باری کہنا معلوم نہیں
مولف تحریر نے کیونکر سمجھ لیا فقط ایک قضیہ سے نتیجہ نکال لینا خاص اُنہیں ہمارے معقول
کی کرامت ہے فقط یہ امر تو ہم نے تسلیم کر لیا کہ جس کلام میں تالیف مخلوق کو دخل
نہو یعنی بوجہ تالیف جناب باری الفقاء پذیر ہوئی ہو اسکو کلام لفظی جناب باری
کہا جائیگا اب اسکے ساتھ تا وقتیکہ دوسرا قضیہ بطور صغری ملحق نہو مولف عجاب کا نتیجہ
کسی طرح حاصل نہیں ہوسکتا جسکا کہیں نشان بھی نہیں مثلاً یوں کہا جاوے کہ کلام
حیوانات ونباتات وغیرہ میں تالیف مخلوقین کو اصلا دخل نہیں یعنی مولفہ جناب باری
ہے اور جس کلام میں تالیف مخلوق کو دخل نہو یعنی مولفہ جناب باری ہو وہ کلام کلام جناب
باری شمار کی جاویگی جسکا نتیجہ حسب ارشاد مولف ثانی یہ حاصل ہوگا کہ کلام حیوانات ونباتات وغیرہ
حق تعالی کی کلام لفظی کہی جاویگی مگر صغری کے ثبوت کی کوئی دلیل بر خیر صاحب نے بیان نہیں
کی اب اگر چاہئے کہ کسی دلیل قوی سے نہو سکے تو ضعیف ہی سے اس امر کو ثابت فرماویں کہ
حیوانات ونباتات میں قوت تالیفیہ ہرگز محال ہو اسلئے جو کلام اُن سے صادر ہوگی چونکہ وہ کلام مولفہ
باریتعالی محقق ہوئی ہے اسلئے اسکو کلام باری کہنا پڑیگا ورنہ خرط القتاد وخیر اہل فہم تو انشاء اللہ
تو اور واقعی ہے اسکے فہم میں اس قسم کے خدشات سے کسی قسم کے غلطجان میں نہ پڑینگے
بلکہ سمجھ جاوینگے کہ مستعدان معقول کی یہ کچھ باتیں اُنہیں حضرات کی کرامت پر دال ہیں
اگرچہ اُن کو یہ صاحب مولوی فرمار ہے ہیں مگر اور صاحبوں کی خدمت میں بطور قاعدہ کلیہ

یہ عرض ہے کہ کلام بہایم و جمادات و نباتات میں یہ امر ملحوظ رہے کہ اگر حق تعالیٰ شانہٗ ان میں
قوت تالیفیہ عطا فرمائے اور اس کی وجہ سے بہایم و نباتات سے کوئی کلام ظاہر ہو تو لا محالہ
اس کلام کو حسب قاعدہ معروضہ سابقہ بوجہ علاقہ تالیف بہایم و نباتات کے کلام بالضرور
کہنا ہوگا اور اگر کلام مولفہ جناب باریتعالیٰ بہایم و جمادات سے اس طرح پر صادر ہو کہ وہ محض محل
ظہور و آلہ اظہار مثل شجرہ طور ہوں تو وہ کلام بیشک جناب باری کی طرف منسوب ہوگی کما ہو
مصرح فی کلام الاعلام اب اس عرض سے بشرط فہم بحمد اللہ دونوں امر مذکورہ سابقہ جو…
بالبداہت نظر آتے ہیں یعنی جیسا یہ ثابت ہو گیا کہ کلام لفظی کسی متکلم کی طرف حقیقت میں بوجہ
علاقہ تالیف منسوب ہوا کرتی ہے ایسے ہی محقق ہو گیا کہ پروفیسر زید و عمرو نے کلام بہایم
وغیرہ سے جو اس پر اعتراض تراشا تھا اسکا منشا تعصب و عدم تامل ہے اور اگر اسپر بھی اس امر
اور تفصیل معروضہ احقر ناگوار خاطر ہو تو لا محالہ کلام جمادات وغیرہ کو یا مطلقاً کلام باری کہو گے
اور یا علی العموم جمادات وغیرہ ہی کی کلام قرار دو گے اول صورت میں انطقنا اللہ مقولہ جلود جو
کلام مجید میں مذکور ہے اور مقولہ ذیب و من لہا یوم السبع اور مقولہ بقر انی لم اخلق
لہذا جو احادیث میں مروی ہے اور اسکی امثال سب کو کلام باریتعالیٰ کہنا پڑیگا جو کسی
بدفہم سے بھی متصور نہیں اور صورت ثانی میں انی انا اللہ رب العالمین کو بھی مقولہ شجر
کہنا پڑیگا جو کسی سے متوقع نہیں سو جو صاحب تفصیل معروضہ احقر سے منکر ہوں ان کو
چاہیے کہ ان صورتوں میں وجہ فرق بیان فرماویں اور جو کچھ ارشاد ہو تو اقوال اکابر کی توافق
و تخالف کا بھی لحاظ رہے محض اجتہاد کی نہ ٹھہرے اور یہ نہ ہو سکے تو پھر بروئے عقل و نقل یہی
واجب ہے کہ معروضہ احقر کو جو اقوال اکابر سے مستفاد ہے تسلیم فرماویں اور سوا تعصب اپنے
پر لاحول پڑھیں شعر چو از ملاعنہ گر کبھی ملے مہلت + تو امر حق کی طرف بھی نظر خدا کے
لئے . اخیر میں یہ امر بھی قابل لحاظ اہل انصاف ہے کہ پروفیسر موصوف جب بالتصریح کلام شجر
و جمادات میں مطلقاً کسب مخلوقات کو دخل نہیں مانتے تو ضرور ہے کہ تالیف واجب تعالیٰ
کو تصرف نہ مانیں گے کیونکہ یہ امر بالبداہت باطل ہے کہ بلا تالیف کلام مولف ہو جائے
بالخصوص اس صورت میں کہ جب بنا پر کلام کے حدوث کو تسلیم کر رکھا ہے اور جب

تالیف مخلوقات کو اس میں دخل نہیں تو بالضرور تالیف جب ہے اسکا مرکب و تالیف
ماننا پڑیگا تو اب پروفیسر لاہوری کی تحقیق کے موافق ضرور ہوا کہ نباتات و بہایم و جمادات
کی کلام کو مطلقاً مولفہ جناب باری کہا جائے اور ادھر یہ امر بالبداہت واجب التسلیم ہے کہ کلام
صادرہ عن الحیوانات والجمادات میں وقوع کذب ممتنع بالذات ہے نہ ممتنع بالغیر جسکے
بعض نصوص قطعیہ بھی اسپر شاہد ہیں تو اب مولف ثانی کے قول کے موافق بوضاحت تمام
یہ امر محقق ہو گیا کہ کلام لفظی مولفہ جناب باری میں کذب ممتنع بالذات ہے نہ ممتنع بالغیر سو جو
حضرات کہ اہل حق کو فقط امتناع ذاتی کے انکار پر مزاً رہے فرماتے ہیں اب دیکھئے کیا فتویٰ
لگاتے ہیں یہ غیرت خداوندی اور کرامت اکابر دین کا ظہور نہیں تو کیا ہے کہ ایسے خاصم
کیسی سہولت کے ساتھ پہلے تو اس امر کو تسلیم کر چکے تھے کہ حق تعالیٰ شانہٗ عقد و تنزیل جملہ
کاذب پر قادر ہے فقط انطباق علی الکلام النفسی کی وجہ سے ان کے نزدیک مستحیل بالذات
ہے جس کی کیفیت معروض ہو چکی ہے اور اب ان کی کلام سے اچھی طور پر یہ بات معلوم
ہوگئی کہ تالیف کلام کاذب جسکو مقدور واجب تعالیٰ مان چکے ہیں اسکو امتناع غیری
بھی لاحق نہیں ہوا باقی یہ یاد رہے کہ حضرت مولانا شہید رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اتباع
کا اصل میں یہی مدعا ہے کہ حق تعالیٰ شانہٗ تالیف و تنزیل کلام کاذب پر قادر ہے مگر بوجہ منافات
حکمت اسکا کبھی ارادہ نہیں فرماتا چنانچہ مولانا ممدوح کا یہ فقرہ مکرر معروض ہو چکا ہے
"چہ عقد قضیہ غیر مطابقہ للواقع والقای آن بر ملائکہ و انبیا خارج از قدرت الہیہ نیست" پھر
فرماتے ہیں "کذب مذکور از ے منافی حکمت اوست پس ممتنع بالغیر است" سو الحمد للہ کہ
اتنی بات کو صاحب مجادلہ مع شے زائد تسلیم فرما رہے ہیں کما مر پھر معلوم نہیں کہ خلاف کس
چیز میں ہے جو فضلائے معقول خوام حضرت شہید سے لڑنے کو موجود ہیں اس موقع پر
بجز حضرت مرزا صاحب رحمۃ اللہ علیہ شہید کا ارشاد یاد آتا ہے شعر بطرح تربت من یافتند
از رقیب تحریرے + کہ این مقتول … نگاہی حسرت تقصیرے + اور مولف مجادلہ کا یہ فرمانا
کہ بوجہ انطباق مذکور کسی کلام کو جناب باری کی کلام لفظی نہیں کہہ سکتے بشرط فہم عذر گناہ
بدتر از گناہ ہے اول تو احقر عنقریب لکھ چکا ہے کہ یہ قید خلاف عقل و نقل مولف علام کا محض

اجتہاد ہے اور اُن کے جملہ عبارات کا بار دہونا ثابت کر چکا ہے اور بعد تسلیم کذب کلام
لفظی کا امتناع ذاتی پھر بھی قابل تسلیم نہیں اور سب سے بڑھ کر یہ امر ہے کہ جس کلام نفسی
کے ساتھ انطباق ہے اسکا امتناع ذاتی کذب ابتلک کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوا
اور جس کلام نفسی کے کذب کو ہم ممتنع بالذات بالمعنی المعلوم تسلیم کرتے ہیں اسکے ساتھ کلام
لفظی کا صدق و کذب میں منطبق ہونا قابل قبول نہیں چنانچہ یہ جملہ امور مفصلاً معروض ہو چکے
ہیں اور ان سب امور سے قطع نظر کرنے کے بعد یہ عرض ہے کہ حضرت مولانا شہید اور
اُن کے اتباع مصرحاً فرماتے ہیں کہ مقدور متنزل کلام مذکور مقدور و ممکن بالذات ہے
اب قید مخترعہ مولف سے بالفرض اُس کا امتناع ذاتی اگر ثابت بھی ہو جائے تو بشرط
انصاف مدعای حضرت مولانا میں کوئی خلل نہیں اور اگر بوجہ بغض للہ دقیقہ سنجان
معقول سے حضرت شہید پر بدون اعتراض کئے صبر ہی نہیں ہو سکتا اور امور مذکورہ کو بالجبر
سے اعراض کرکے یہی فرما دیں کہ بدون انطباق مذکور اسکو کلام الٰہی کہنا ہرگز درست نہیں
تو یہی سہی ہم بھی بوجہ دفع نزاع و بپاس خاطر حضرات معقولیین اپنے دلائل سے قطع نظر
کرکے دروغ مصلحت آمیز کو اختیار کرتے ہیں اور عرض کرتے ہیں کہ واقعی اس لفظ
میں تسامح ہوا آپ جیتے اور ہم ہارے مگر ان صاحبوں کو بھی لازم ہے کہ حضرت مولانا
اور اُن کے موافقین کو مزدوری اور خارج از اہل سنت کہنے سے تائب ہوں اور یہی کہیں
کہ مولانا کا مطلب بہت درست ہے فقط ایک لفظ میں تسامح ہوا ہے چونکہ جملہ
اہل عقل و نقل کی کلام میں یہ استعمال موجود ہے اسلئے مولانا اور اُن کے اتباع بھی اس
تسامح میں مبتلا ہو گئے اس میں تو صاحب عجالہ کو بھی کوئی امر موجب انکار نہیں اب تو
اُن کے ارشاد کو ہم نے بعینہ قبول کر لیا اور ہمارا مطلب فقط یہ ہے کہ یہ صاحب تسلیم
امر حق سے سرتابی نہ فرمائیں اور اپنا ہی خوش کرنے کو جبکہ چاہیں ملزم بنائیں اتنی بات
ہم کو بھی ناگوار نہیں بقول شخصے شعر وہ وہ باتیں اگر سن لیں تو ہم ہونگا لیاں سہ لیں
جلیں مطلب سے مطلب ہے وہ جو چاہیں بھلیں کہہ لیں • بالجملہ یہ امر خوب محقق ہو گیا کہ
ہم جس امر کے امکان ذاتی و امتناع غیری کے قائل ہیں صاحب عجالہ اس امر کی نفی

کو بھی ممتنع بالواجب کے مخالف نہیں سمجھتے اب جو صاحب کچھ فرمائیں سچ سمجھ کر
فرمائیں اور یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ صاحب عجالہ کے ارشاد کے موافق جب
تالیف کلام کاذب مقدور باری ٹھیرے اور اس امر میں بیشک شبہ نہ رہا وہ ہمارے موافق
ہو گئے تو باب الکذب نقص والنقص علی اللہ تعالیٰ محال کے ذریعے تالیف کلام کاذب
کو بالنسبت الی الواجب ممتنع کہنا چنانچہ آگے آتا ہے کسی طرح قابل قبول نہیں ہو سکتا
کیونکہ وہ تو صرف انطباق مذکور کو ممتنع فرماتے ہیں تالیف میں تو ہمارے موافق ہیں اب
قائل کی بات ہم دو کلام میں موافق ہو لی چاہئیں یہ امر عقل سے بعید ہے کہ تالیف کو یہاں تو
مقدور مان لیا جائے اور آگے چلکر اسکا امتناع ذاتی ثابت کیا جائے الحاصل مولف عجالہ
کا یہ طلاقہ یہ فرمانا کہ کلام لفظی بوجہ انطباق معلوم کلام باری کہلاتی ہے بیشک نہیں ہے
بلکہ مبنی اُس کا صرف تالیف ہے کہ امر البتہ جس قدر کلام بالفعل موجود ہیں یا ہونگے
اُن کا صادق و منطبق ہونا بیشک ضرور ہے کہ امر چنانچہ جن صاحبوں نے ایسا فرمایا
ہے ان کی اکثر کی کلام میں بالتصریح لفظ قرآن موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ
خاص کلام صادق کا حال بیان کرنا منظور ہے مطلق کلام لفظی کی کسی نے یہ تعریف
نہیں فرمائی چنانچہ عبارت فاضل چلپی جو پہلے گذر چکی ہے بالتصریح میری عرض کے
مصدق ہے اور مولف عجالہ کا عبارت چلپی کو غلط کہنا محض سینہ زوری ہے فاضل
چلپی کا یہ مطلب ہے کہ جس نے کلام لفظی کو کلام نفسی کے مثے دال کہا تھا کذب کلام
لفظی کے امتناع کو تسلیم کرنے کے بعد کہا تھا اور اب اُسکے ذریعے سے کذب کلام
لفظی کو ثابت کرنا مستلزم دور ہے اسکا جواب صاحب عجالہ نے کچھ نہیں دیا فقط
تلویح و شرح تحریر وغیرہ کی عبارتیں نقل فرمائی ہیں جن سے قرآن شریف کے الفاظ کا
کلام نفسی پر دال ہونا ثابت ہوتا ہے یہ کسی نے نہیں کہا کہ علی الاطلاق کلام لفظی
اُسی کو کہتے ہیں جو نفسی پر دال ہو تو یہ عبارات اول تو فاضل مذکور کے مدعا کو مخالف
نہیں جب صاحب عجالہ تفصیل فرمائیں گے ہم بھی اس کی کیفیت مفصلاً انشاء اللہ
عرض کرینگے اور اگر مخالف ہیں تو بھی کچھ حرج نہیں فاضل چلپی کی یہ عرض ہو کر اصل

میں اصحاب نے امتناع کذب کو تسلیم کرنے کے بعد کلام لفظی کو دال ہونا تھا مگر بعض علماء
دال ہونے کی وجہ سے امتناع کذب ثابت کرتے ہیں جو صریح دور ہے تو جن کی
عبارت مولف نے نقل کی ہیں اُن پر بھی فاضل چلپی کی طرف سے دور کا الزام ہوگا
صاحب عجالہ اُن کی طرف سے جواب دیں مگر حق امر یہ ہے یعنی قید احترازی ہرگز نہیں
بلکہ بیان واقع منظور ہے کما مر اسکے بعد مولف عجالہ فرماتے ہیں کہ شاید ہم پر کوئی یہ
اعتراض کرے کہ کلام لفظی کا کذب فی حد ذاتہ ممتنع نہ ہوا بلکہ بحیثیت انطباق اور
بلحاظ دلالت مذکورہ اسکا کذب ممتنع ہو رہا ہے پھر اسکو امتناع ذاتی کیونکر کہہ سکتے
ہیں کیونکہ حیثیت مذکورہ ایک امر عارضی ہے اُس کی وجہ سے جو امتناع آئیگا لامحالہ
غیری ہوگا پھر اسکا جواب خوب بسط کے ساتھ بیان فرمایا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ کلام
لفظی دو طرح پر ہے ایک تو مضاف الی اللہ جسکو کلام اللہ اور قران کہتے ہیں جو کہ کلام
نفسی واجب تعالی پر دال ہے دوسرے وہ کلام لفظی جو کہ صرف مخلوق باری ہے اور
دال علی کلام النفسی نہیں جسکو مخلوقات کی کلام کہئے اور حیثیت دلالۃ و انطباق ثانی
سے اگرچہ خارج ہے مگر اول کے مفہوم میں داخل ہے تو اب یہ حیثیت کلام لفظی واجب
تعالی میں چونکہ ماخوذ و ملحوظ ہے اسلئے جو امتناع اس کی وجہ سے ہوگا اُس کو بالغیر
نہ کہیں گے سب جانتے ہیں کہ شریک الباری میں امتناع بوجہ اضافہ الی الباری آیا
ہے حالانکہ اُسکو امتناع بالغیر کوئی نہیں کہہ سکتا اور اُس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اضافت
مذکورہ اگرچہ مفہوم شریک میں داخل نہیں لیکن من حیث انہ مضاف بے شک
اضافت اس میں ماخوذ ہے اور اسی وجہ سے شریک کو ممتنع کہا جاتا ہے اور
اُس کی نظیر ایسے سمجھئے جیسا ثلثۃ غرفۃ میں صفت عرضیہ تھی لیکن ثلث مثلث
میں چونکہ وصفیہ مذکورہ ملحوظ فی الوضع ہے اسلئے وصفیت اصلیہ ہوگئی تو اب
بعینہ یہی ہم کہتے ہیں کہ حیثیت دلالۃ و انطباق اگرچہ کلام لفظی بالمعنی الثانی سے خارج
ہے مگر کلام لفظی بالمعنی الاول میں چونکہ ملحوظ ہے اسلئے حیثیت مذکورہ امتناع ذاتی کے
منافی نہیں ہو سکتی انتہی بلفظہ محصول احقر نے مولف عجالہ کی جملہ تقریر کا خلاصہ اسی لئے

عرض کر دیا ہے کہ ناظرین کو معلوم ہو جائے کہ ان صاحبوں کا اس استدلال بھی بضاعۃ مزجاۃ
ہے انہیں خیالات و توہمات کے بھروسے پر اہل حق کو اہل سنت سے خارج اور اہل
اعتزال میں اسبعد مخروبانات داخل کرتے ہیں اور ان خیالات کے ابطال کے لئے
انشاء اللہ اہل فہم کو تو تقاریر گذشتہ ہی کافی ہونگی ہمارے مدعا کو ان امور سے بفضلہ
تعالی کوئی مضرت نہیں مگر تاہم بنظر توضیح یہ عرض ہے کہ احقر مکرر عرض کر چکا ہے کہ اول
تو کلام لفظی میں دلالۃ و انطباق علی الکلام النفسی جسپر او مولف مصر ہیں ضروری نہیں کلام لفظی
ہونے کے لئے صرف تالیف کافی ہے اور علی سبیل التنزل تسلیم بھی کر لیں تو بھی کلام
لفظی کا ممتنع الکذب بالغیر ہونا ثابت ہوتا ہے امتناع ذاتی کسی طرح محقق نہیں ہوتا
مگر تعجب تو یہی ہے کہ معاندین مولانا الشہید فرط تعصب و سکر فلسفہ میں نہ خود تدبر کرتے
ہیں نہ کسی کی تنبیہ پر متنبہ ہوتے ہیں اور اپنی وضع پر قایم اور خلاف اہل حق پا بستہ مستحکم
ہو رہے ہیں کہ خواہ قواعد معقول کے خلاف ہو یا خود اپنے مسلمات کے معارض ہو تو بھی
اپنے دعوے سے ہرگز رجوع نہ فرماویں گے اس مختصر سی بات پر اس قدر جھنا اور اُس کی
تائید پر اتنا اڑنا اور امور بدیہی کی طرف ادنے التفات بھی نہ کرنا ہم نہیں جانتے یہ
کس چیز کا اثر ہے دیکھئے مولف عجالہ فقط اتنی بات پر کہ حیثیت دلالت و انطباق
کو کلام لفظی جناب باری کے مفہوم میں داخل سمجھ رہے ہیں اُسکے کذب کو ممتنع بالذات
بتلاتے ہیں حالانکہ دخول فی المفہوم کو تسلیم بھی کر لیجئے تو بھی امتناع ذاتی ہرگز ثابت
نہیں ہوتا کیونکہ یہ امر مسلمات بدیہیہ سے ہے کہ وجوب و امتناع ذاتی اُسی کو کہتے ہیں
جسکا منشا نفس ذات موضوع بلا لحاظ کسی جہت یا حیثیت زایدہ علی الذات کے ہو
چنانچہ خود مولف عجالہ اصول مرقومہ ابتدائے رسالہ میں وجوب و امتناع ذاتی کے بارہ
میں ہو ما لا یکون منشاءہ و منبعہ الا نفس ذات الموضوع من حیث ہی بالتصریح فرما چکے
ہیں اور اہل علم پر ظاہر ہے کہ جو حیثیات و جہات مفہومات وضعیہ اصطلاحیہ میں داخل و ملحوظ ہوتی
ہیں ان کو نفس ذات میں کوئی عاقل شمار نہیں کرتا اور نہ اس وجہ سے وجوب و امتناع کو ذاتی
سمجھا جاتا ہے جملہ اہل معقول کے نزدیک مسلم ہے کہ بوقت ثبوت محمول للموضوع وصف

عنوان کا تحقق ذات موضوع کے لئے ضروری نہیں ورنہ کل نائم مستیقظ کو باطل کہنا ہوگا
اوھر یہ امر بدیہی ہے کہ حالت انطباق و عدم انطباق میں کلام لفظی کی حقیقت و ذات متحد ہے
تو اب قضیہ الکلام اللفظی کاذب بالامکان ضرور مسلم ہوگا گو حالت انطباق میں بوجہ تسلیم امتناع کذب
کلام نفسی کذب کلام لفظی کو بھی ممتنع بالذات کہا جائے یعنی بالنظر الی ذات الموضوع جیسا کل نائم
مستیقظ کہنا درست ہے گو حالت نوم میں مستیقظ ہونا محال لذاتہ ہو ایسا ہی کلام لفظی کو بالنظر
الی الذات ممکن الکذب کہنا درست ہوگا اگرچہ حالت انطباق میں جسکو مولف مجاز مفہوم کلام لفظی
میں داخل فرماتے ہیں کذب کا حمل اسپر محال ہو کیونکہ حسب ارشاد مولف انطباق علی الکلام
النفسی جیسا مفہوم کلام لفظی میں داخل ہے اس سے زائد مفہوم نائم میں وصف نوم معتبر ہے
اور جیسا کذب و انطباق علی الکلام النفسی میں تعارض ہے اس سے کم نوم و تیقظ میں ہے
علاوہ ازیں اہل فہم پر روشن ہے اور مولف ثانی بھی مقر ہیں کہ کلام لفظی فی نفسہ صادق و کاذب
نہیں بلکہ بوجہ کلام لفظی اس میں وصف صدق یا کذب آجاتا ہے تو جب اس قاعدہ کے موافق
جناب باری کی کلام لفظی میں صدق ذاتی نہوا بلکہ کلام نفسی سے مستفاد ہوا تو اب ظاہر ہے
کہ کلام لفظی کے صدق کو واجب لذات الموضوع نہیں کہہ سکتے اور جب اسکا صدق
واجب بالذات نہ ہوا تو اسکا کذب کیونکر ممتنع بالذات ہو سکتا ہے اور وجوب و امتناع ذاتی
مسبوقیت عدم کو ثلث اور تثلیث کی وصفیت پر قیاس کرنا بھی طرفہ تماشا ہے امور ذاتیہ
حقیقیہ واقعیہ کو امور لفظیہ اصطلاحیہ اعتباریہ پر قیاس کرنا کیونکر قابل تسلیم ہو سکتا ہے اگر
امتناع و وجوب ذاتی کی حقیقت بھی ایسی ہوتی جیسے جنفیہ عرضیہ اصلیہ کی تو پھر یہ قیاس فرمانا
بجا تھا اور قیاس مذکور کو مان بھی لیجئے تو یہ مطلب ہوگا کہ کلام مذکور کے کذب کو مولف مجال
جو اپنے اعتبار و اصطلاح کے مقتضیات ذاتیہ میں داخل کرتے ہیں اور ہم موافق حقیقت
بنفس الامر کے ممتنع بالغیر کہتے ہیں اس لئے دونوں قول میں تعارض نہ ہوا جو کسی کو اہل
سنت سے خارج کرنے کے مدار یہ بنائے اور صاحب مجاز کا یہ فرمانا کہ شریک الباری
میں امتناع بسبب منافات الی الباری کے آیا ہے اور سب اسکو امتناع ذاتی کہتے ہیں تو
معلوم ہوا کہ اضافات کو امتناع ذاتی کے منافی کہنا درست نہیں ورنہ شریک الباری کے

امتناع کو بالغیر کہنا پڑیگا جو بالبداہت باطل ہے انکے عدم تحقق پر دال ہے کیونکہ یہ امر عقل سلیم
کے نزدیک مسلم ہے کہ امور عارضہ خارجہ کی وجہ سے امور ذاتیہ میں ہرگز تغیر نہیں آسکتا یہ
کیونکر ہو سکتا ہے کہ عوارض و اضافات کے بدلنے سے حقیقت واحدہ کو واجب بالذات
اور ممتنع بالذات اور ممکن بالذات سب کچھ بنا لیجئے اس میں شک کرنا فطریات کا منکر بننا
ہے لیکن کبھی یہ ہوتا ہے کہ بعض مفہومات غیر معینۃ الحقیقۃ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی
حقیقت کا تعین بذریعہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور تغیر حقیقت مضاف الیہ اس کے تغیر
حقیقت کے لئے سبب و علت ہوتا ہے مثلاً شریک و نظیر و اجتماع و ارتفاع و وجود و
عدم وغیرہ مفہومات محض غیر معینہ ہیں یہی قصہ ہے کہ نفس الامر میں ان کے لئے حقیقت متاصلہ
واحدہ معینہ ہرگز نہیں بلکہ بذریعہ مضاف الیہ ان کی حقیقت معین ہوتی ہے خارج شریک
و نظیر باری ہو واجب اور شریک و نظیر ممکن ہوگا علی ہذا القیاس اوروں کو خیال فرمالیجئے
تو اب یہ امر ہرگز متصور نہیں ہو سکتا کہ شریک مطلق کے لئے کوئی حقیقت معین کیجائے
اور شریک باری ہو یا ممکن ان سب میں وہ حقیقت معینہ واحدہ مشترک ہو البتہ مفہوم شریک
سب میں مشترک ہے بالجملہ قاعدہ کلیہ جو ہے یہی ہے کہ فقط اضافات و عوارض کے بدلنے
سے امور ذاتیہ میں تغیر نہیں آسکتا مگر جہاں کسی شے کے لئے تغیر اضافات تغیر حقیقت
کے لئے علت و سبب ہو تو وہاں بوجہ تغیر حقیقت امور ذاتیہ ضرور متغیر ہو جائیں گے صرف
اضافات کے تغیر سے تغیر مذکور پیش نہیں آیا جو کسی کو مثل مولف ثانی کوئی اشتباہ
پیش آئے اور اس کے دفعیہ کے لئے اضافۃ خاصہ کو مفہوم شریک میں من وجہ داخل مانے
اور من وجہ خارج یہ عذر بدتر از گناہ نہیں تو مماثل گناہ ہونے میں کچھ شک ہی نہیں بخلاف کذب کلام لفظی
مسبوق عدم کے کہ اس میں تغیر اضافات سے تغیر حقیقت لازم نہیں آتا اول تو دیکھئے کلام
لفظی خود امور موجودہ حقیقیہ میں سے ہی ہو کر بالبداہت معلوم ہے کہ کلام واجب تعالی اور
کلام لفظی مخلوقات کی ایک حقیقت ہے اسکے بالاطلاق اور اسکی بنا پر یا متعدد اسکے حدوث و مخلوقیت
کو خود اس تحقیق میں مولف بھی تسلیم فرما رہے ہیں اور احقر بھی مقدمات وغیرہ میں بالتصریح
عرض کر چکا ہے علیٰ ہذا القیاس یہ بھی معروض ہو چکا ہے کہ صدق و کذب خواہ کلام واجب

کی طرف منسوب کیا جائے خواہ کلام ممکنات کی طرف ہر دو حالت میں ایک ہی حقیقت
ہوگی سو جب کلام لفظی اور اسکے صدق و کذب کی ہر دو حالت میں ایک ہی حقیقت ہوئی
تو اب اسکو شریک الباری پر قیاس کرنا جس کی حقیقت ہر دو حالت مذکورہ میں بالبداہۃ
مختلف ہوتی ہے محض اوہام بے اصل ہے الحاصل کسی کلام لفظی کو زید عمرو وغیرہ
ممکنات کی طرف منسوب کرنے میں جیسے حقیقت میں تغیر نہیں آتا ایسا ہی اگر اسکو ذات
واجب کی طرف منسوب کیجئے تو بھی اسکی حقیقت میں تغیر و تبدل اصلا نہ ہوگا البتہ تغیر
اضافات ہر دو حالت میں مسلم ہے تو اب محض اضافات و عوارض کے بدلنے سے
ایک حالت میں اس کلام کاذب کی ذات کو ممتنع اور دوسری حالت میں ممکن ہرگز ہرگز نہیں
کہہ سکتے اور ان سب قصوں سے قطع نظر کرکے ہم پوچھتے ہیں کہ حسب ارشاد علامہ زنگی
جیسا کلام خبری کاذب بسبب عدم انطباق و دلالت مذکورہ کلام الہی کسی طرح نہیں
ہو سکتا اور اسوجہ سے تکلم بکلام کاذب کو قدرت قدیمہ سے خارج کہتے ہیں ایسے ہی کلام
انشائی میں بھی اُن اوامر و نواہی کو جو کہ خلاف حکمت ہیں بوجہ عدم تصور انطباق مذکور کلام الٰہی
کہنا باطل ہونا چاہئے اور اسی وجہ سے وہ امر و نواہی خلاف حکمت کے ساتھ تکلم واجب کو
قدرت سے خارج اور ممتنع بالذات کہنا چاہئے جو بالبداہۃ باطل ہے اور نیز علماء محققین
اوامر و نواہی خلاف حکمت سے کہ ذات باجتماع النقیضین کے تکلم کو قدرت قدیمہ میں
داخل فرماتے ہیں صرف خلاف حکمت ہونے کی وجہ سے تکلم مذکور کو ممتنع فرمایا ہو جسکا
نتیجہ وہی امتناع غیری نکلتا ہے جو اہل حق کا دعوے ہے تو اب انطباق و دلالت مذکورہ
کے جو معنے یہاں لئے جاوینگے وہی بعینہ کلام خبری میں لے لیجئے کیونکہ انطباق مذکور
جیسا کلام خبری میں ضروری فرمایا جاتا ہے ایسا ہی کلام انشائی میں بھی لابدی ہونا چاہئے
عرض جوابات کے بعد یہ گذارش ہے کہ صاحب مجالس نے کلام لفظی کو حادث مان کر کذب
کا امتناع ذاتی ثابت کیا تھا اسکی کیفیت تو بحمد اللہ احقر عرض کر چکا ہے کہ یہ خیال خام
ہے اور جملہ امور پیش کردہ مولف کے جوابات متعددہ عرض کر چکا ہوں اب باقی رہی شق
ثانی یعنے اگر کلام لفظی کو قدیم کہا جائے جسکو مولف مذکور سلف صالحین کا مذہب قرار دے

رہے ہیں تو اس صورت میں مولف ثانی اپنے مدعا کو بدیہی الثبوت سمجھ رہے ہیں مگر اول
تو یہی امر قابل لحاظ ہے کہ مولف علام کا یہ دعوے محض اُن کا اختراع و احداث ہے سلف
صالحین ہرگز اس امر کے قائل نہیں بلکہ کلام لفظی یعنی حروف و الفاظ کو جملہ محققین سلف و
خلف برابر حادث فرما رہے ہیں اور اسکے منکر کو مبتدع اور ضال و جاہل و غبی کیا کیا کچھ
الفاظ سے یاد فرماتے ہیں چنانچہ بسط و تفصیل کے ساتھ یہ جملہ مضامین گذر چکے ہیں تو اب اگر
ہم تسلیم بھی کرلیں کہ قدم کلام لفظی کی صورت میں کذب کا امتناع ذاتی حسب ارشاد [illegible]
صاحب ثابت و محقق ہے تو بروے انصاف انکو کوئی نفع نہیں اہل فہم تو اس امر کو اسی
نظر سے دیکھیںگے جس نظر سے بناء فاسد علی الفاسد کو دیکھنا چاہئے اور بپاس خاطر صاحبان
معقول خلاف عقل و نقل اگر ہم کلام لفظی کو قدیم تسلیم بھی کرلیں تو حسب مذہب عبداللہ بن
سعید القطان و جماعت متقدمین جو کہ تعلقات کلام کو حادث فرماتے ہیں چنانچہ اوراق سابقہ
میں احقر بھی عرض کر چکا ہے پھر بھی انشاء اللہ ہم کو کوئی دقت نہیں کیونکہ ظاہر ہے
کہ صدق و کذب تعلقات پر موقوف ہے اور تعلقات حادث ہیں تو صدق و کذب بدرجہ
اولی حادث ہوگا گو کلام قدیم ہو سو جب تعلقات حادثہ مقدور باری تعالی ہیں تو صدق
و کذب جو کہ ان پر موقوف ہیں بالبداہۃ مقدور باری ہونا چاہئے جو کہ صدق کے وجوب
ذاتی اور کذب کے امتناع ذاتی کے صریح مخالف و معارض ہے اور فقط عبداللہ بن
سعید و جماعت متقدمین کی موافقت بھی اگرچہ اُن تہمتوں سے اتباع مولانا الشہید کو
حافظ و عاصم ہونی چاہئے جو تہمتیں کہ اہل معقول اپنی خوش فہمی سے تراش رہے ہیں لیکن
حسب معروضات احقر جو کہ مقدمہ کتاب میں گذر چکی ہیں جب یہ دیکھا جائے کہ عبداللہ
بن سعید و جمہور کے مذہب میں غالبا نزاع لفظی ہے تو پھر تو صلحائے امت پر تبرا گوئیوں کو
ترک انجام اور اصلاح کلام کی نہایت ضرورت معلوم ہوتی ہے علاوہ ازیں صدق و کذب
کلام خبری کے اوصاف اضافیہ میں شمار ہوتا ہے چنانچہ مقدمہ کتاب میں بھی عرض کر چکا ہوں
اور ہم بالبداہۃ دیکھتے ہیں کہ اعتبار و اضافہ کے تغیر سے کلام صادق کاذب اور کاذب
صادق ہو جاتی ہے تو اب گو کلام لفظی کو قدیم مان لیا جائے لیکن اس کے اوصاف اضافیہ

ذیں تغیر ہونا قدیم ہونے کی ہرگز معارض نہیں ہو سکتا جب صفات اضافیہ واجب تعالیٰ مثل قبلیۃ و معیۃ وغیرہ کا تبدل و انقلاب جملہ اہل حق کے نزدیک مسلم ہے تو اوصاف اضافیہ صفات میں انقلاب مذکور بطریق اولیٰ قابل تسلیم ہونا چاہیے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ کہ مبحث قدم و حدوث کلام لفظی جسکو مؤلف عجالہ کی تحقیق و تدقیق کا ثمرہ کامل اور انکے رسالہ کا رکن اعظم کہئے پورا ہو گیا اور جملہ امور کا جواب تفصیلی معروض ہو چکا جس کے مطالعہ کے بعد انشاء اللہ اہل فہم و انصاف سمجھ لیں گے کہ مردود مقبولین کی خارج رسالی اور طوالت سے اہل حق کو کوئی مضرت نہیں ہوئی اور نہ اس قسم کی باتوں سے انکے مذہب میں فتور و قصور ظاہر ہو سکے۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ ھَدَانَا لِھٰذَا وَمَا کُنَّا لِنَھْتَدِیَ لَوْلَا اَنْ ھَدَانَا اللّٰہُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ

تمت

۶۶۸۷۹

حضرت مولانا مولوی رشید احمد صاحب عم فیضہ کی تصانیف

...سلوک کا مجموعہ جدید	ترجمہ رسالہ مکیہ جو تصوف کا ایک مستند رسالہ ہے جس کو حضرت مولانا رشید احمد صاحب محدث گنگوہی دام ظلہم نے اول شیاں میں بارشاد حضرت حافظ محمد ضامن صاحب رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ فرمایا تھا فارسی	[illegible]
...یۃ الشیعہ	[illegible] کے جواب نہایت معقول ہیں ... سے تعلق رکھتا ہے ... سوالات [illegible] طبع کرایا گیا	[illegible]
...المناسک	[illegible] مسائل حج ... [illegible]	[illegible]
...الارشاد	یہ رسالہ [illegible] تقلید وغیرہ کی تحقیق میں حضرت مولانا نے تحریر فرمایا ... تسلیم کر لیا ہے اردو میں	[illegible]
...شیدیہ	[illegible]	[illegible]
...ت جماعۃ ثانیہ	[illegible] جماعت ثانیہ کی کراہت ... [illegible]	[illegible]
...تراویح	[illegible] احادیث صحیحہ سے ثبات بیست رکعت تراویح کی بابت	[illegible]
...میلاد	[illegible] مجالس میلاد [illegible]	[illegible]
...رسالہ جمعہ	اہل حدیث کے ... کا جواب ... احادیث صحیحہ سے دیا گیا ہے	[illegible]
رسالہ وقت	[illegible] احادیث صحیحہ سے ... بسند صحیح ... فرما دیا ہے	[illegible]
...ظہر	[illegible] احتیاط الظہر کی حاجت نہیں ... جمعہ درست نہیں ہے ...	[illegible]
...المقتدے	[illegible] فاتحہ خلف الامام [illegible]	[illegible]
...القاطعۃ ... الانوار الساطعۃ	[illegible]	[illegible]
...الیقین	[illegible]	[illegible]
...البیان	حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مناقب ہیں	[illegible]
...قدوسیہ	[illegible] کتاب ہے	[illegible]
...النتیجہ	یہ کتاب ... بدعت میں لاجواب ہے	[illegible]
...صلوۃ	نماز کے متعلق عمدہ کتاب ہے	[illegible]
...العلم غیب	علم غیب کے متعلق بے نظیر رسالہ	[illegible]
...الکرامہ	... میں عجیب کتاب ہے	[illegible]

المشتہر محمد یحییٰ تاجر کتب دینیات گنگوہ ضلع سہارنپور

ختم شد

محفوظات شاہی کتب خانہ دیوبند

تالیفات حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی قدس سرہٗ

ضیاء القلوب — [illegible]

ارشاد مرشد — [illegible]

[illegible]

تالیفات مولانا اشرف علی صاحب

تکمیل الیقین — [illegible]

سائنس و اسلام — [illegible]

تعلیم الدین — [illegible]

صفائی معاملات — [illegible]

فروع الایمان — [illegible]

اصلاح ترجمہ دہلویہ — [illegible]

جزاء الاعمال — [illegible]

تحقیق تعلیم انگریزی — [illegible]

حق السماع — [illegible]

خطبہ ماثورہ — [illegible]

اصلاح الخیال — [illegible]

تجوید القرآن — [illegible]

تجربہ تعلیم الطالب — [illegible]

علاج القحط — [illegible]

حقوق الاسلام — [illegible]

اصلاح الرسم — [illegible]

بہشتی زیور — [illegible]

القول البدیع فی اشتراط المصر للتجمیع — [illegible]

تالیفات حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب نانوتوی

آب حیات — [illegible]

مناظرہ عجیبہ — [illegible]

[illegible]

ملنے کا پتہ: بنام محمد یحییٰ مہتمم لال مسجد گنگوہ ضلع سہارن پور کے